Susan Buck-Morss

HEGEL, HAITÍ E HISTORIA UNIVERSAL



UMBRALES

Susan Buck-Morss

HEGEL, HAITÍ E HISTORIA UNIVERSAL



UMBRALES

UMBRALES

Colección dirigida por

Fernando Escalante Gonzalbo y Claudio Lomnitz

Sucede con frecuencia que lo mejor, lo más original e interesante de lo que se escribe en otros idiomas, tarda mucho en traducirse al español. O no se traduce nunca. Y desde luego sucede con lo mejor y lo más original que se ha escrito en las ciencias sociales de los últimos veinte o treinta años. Y eso hace que la discusión pública en los países de habla española termine dándose en los términos que eran habituales en el resto del mundo hace dos o tres décadas. La colección **Umbrales** tiene el propósito de comenzar a llenar esa laguna, y presentar en español una muestra significativa del trabajo de los académicos más notables de los últimos tiempos en antropología, sociología, ciencia política, historia, estudios culturales, estudios de género…

2

Susan Buck-Morss

3



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

HEGEL, HAITÍ

Y LA HISTORIA UNIVERSAL

Prólogo

CLAUDIO LOMNITZ

Traducción

JUAN MANUEL ESPINOSA

4


www.fondodeculturaeconomica.com

Primera edición en inglés, 2009

Primera edición en español, 2013

Primera edición electrónica, 2014

Título original: *Hegel, Haiti, and Universal History*

Esta traducción se publica por acuerdo con la autora

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

ISBN 978-607-16-1997-6 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

PRÓLOGO

Este pequeño volumen es a la vez un ensayo de investigación y un panfleto o manifiesto.

El manifiesto. Como manifiesto, se trata de una recuperación y defensa del proyecto de la "historia universal", en la tradición de Hegel, para el mundo contemporáneo.

Específicamente, Susan Buck-Morss recuerda que el problema central de Hegel viene de Adam Smith, que mostró que había una incompatibilidad fundamental entre economía y nación. La economía de mercado, con su tendencia a la especialización progresiva, movida por la competencia, llevaba a la degradación del trabajo, quitándole al final todo elemento creativo. Este proceso conducía, en otras palabras, a la cosificación del trabajador. ¿Cómo crear una nación progresista a partir de una economía que convertía al trabajador en cosa?

Hegel resuelve esa tensión a partir de la dinámica entre sociedad civil y Estado, una dinámica donde la ciudadanía desempeña el papel de correctivo ético y político de la desigualdad social. Es por esto que para Hegel el Estado va tomando un papel central en la historia universal de la razón y de la emancipación —es a través del Estado que se va a domar la fuerza degradante del mercado.

Para Susan Buck-Morss importa revivir justamente esta visión ilustrada de la historia universal hoy, porque hoy, como en tiempos de Hegel, estamos en un momento de configuración de una esfera pública y una sociedad civil. Ya no nacional, sino global. La tensión entre la degradación generada por la libre competencia del mercado y el progreso y la emancipación se resiente hoy tanto como en tiempos de Hegel. Por esta razón, Buck-Morss busca revivir el proyecto de la historia universal y "rescatar" la historia de su vocación especializada, para convertirla más bien en una visión de las trayectorias emancipatorias posibles.

La investigación. Como ensayo de investigación, este volumen gira en torno de un asunto central: la relación entre la historia particular y la concepción de la idea de la dialéctica amo-esclavo como figura y modelo de la dinámica de la historia universal.

El problema central de Hegel viene en buena parte de Adam Smith. Se trata de un problema que tiene mucho —mucho— de contemporáneo: la incompatibilidad entre la dinámica del mercado de libre competencia y el ideal de nación, como una colectividad

emancipada y soberana. Se trata de una contradicción entre la tendencia a la especialización laboral, dictada por la competencia de mercado —con su tendencia 7

consiguiente a la degradación del trabajador, hasta convertirlo en una máquina de trabajo rutinizado— y el progreso humano colectivo.

Hegel resuelve este problema a través de la política o, más precisamente, a partir de un análisis de la dialéctica de reconocimiento mutuo como principio fundador de la sociedad civil y, a través de ella, del Estado. El descubrimiento y análisis de la dialéctica entre amo y esclavo es la su piedra fundacional de la política de reconocimiento mutuo.

La importancia clave de la dialéctica entre amo y esclavo se debe a que, de todos los trabajadores, el esclavo es el más puramente cosificado —su lucha es en primer lugar por ser reconocido como humano—, y el proceso de transformación y reducción del amo a ser un simple ciudadano de a pie, es el gesto fundacional para la formación de la sociedad civil que se necesita para darle un giro, momento o dirección ética a la economía (a través del Estado).

Y ahí, justamente, empieza la investigación de Susan Buck-Morss, que parte recordando que la dinámica amo-esclavo en Hegel no era una cuestión metafórica. La esclavitud a fines del siglo XVIII y principios del XIX no era, como a veces han querido los marxistas, un sistema de “la antigüedad” europea, un sistema “precapitalista”. No. La esclavitud llegó a su cúspide justamente con el desarrollo del capitalismo y, más todavía, fue la piedra fundacional para crear y vender la imagen (degradada) del “trabajo libre”, pauperizado, que se adoptó durante la Revolución industrial en Europa. En otras palabras, la preocupación de Hegel por la esclavitud y la emancipación del esclavo no manaba del poder metafórico que tenía la palabra “esclavo” en Europa, sino por la importancia avasalladora que tenía la esclavitud en la economía global apuntalada por Europa, y también porque la idea del “trabajo libre”, degradado, que comenzaba a imperar en Europa, venía amañada por la amenaza de

la esclavitud. La esclavitud, la cosificación del trabajador humano, fue una práctica fundamental en los albores de la modernidad del mundo: fundamental para Europa, y para el desarrollo de la economía global.

Al mismo tiempo, este papel central de la esclavitud era negado en Europa, donde se hacía lo posible por minimizar su realidad y su importancia. Susan Buck-Morss muestra que, aunque la figura del esclavo y de la esclavitud era central en el pensamiento político de la Ilustración, ésta tendía a ser la imagen del esclavo ante un estado de natura más o menos hipotético o inventado. Y no la imagen del esclavo real, capturado en África y transportado por mercaderes europeos en grilletes, para ser vendido en los mercados de la carne.

Lo normal es considerar que la dialéctica amo-esclavo de Hegel forma parte de esa misma tradición de representar al esclavo como figura filosófica, en lugar de como un ser radicalmente contemporáneo del filósofo. La investigación de Susan Buck-Morss demuestra lo contrario. La dialéctica amo-esclavo en Hegel es un verdadero pensamiento radical. No se trata de una discusión interna de la filosofía que le vino a Hegel por Aristóteles, sino que mana de su preocupación íntima e intensa con los hechos de su tiempo, la gran Revolución francesa, claro, pero en especial su ala o su momento más radical, que era la Revolución en Haití. La idea de la dialéctica del reconocimiento en 8

Hegel parte de una experiencia histórica radical sin precedentes: la formación de una república a partir de una revuelta de esclavos.

La historia universal. En este aspecto, el ensayo de investigación de Susan Buck-Morss se suma a una amplia corriente que desde hace unos 30 años está abocada a mostrar el grado en que el pensamiento y la cultura en Europa y en la metrópoli comienza con acontecimientos de la colonia, o responde a ellos. Pienso en autores tales como Benedict Anderson, Edward Said o Anne Laura Stoler, por nombrar sólo algunos. Su ensayo depende también del enorme salto cualitativo y proliferación de estudios acerca de la diáspora

africana, la historia de la esclavitud y, en especial, la historia y antropología de Haití, del Caribe y del llamado "Atlántico negro". En estos temas, el ensayo de Susan Buck-Morss no es demasiado original y se sitúa más bien como parte de una corriente ya establecida.

Sólo que Buck-Morss moviliza esas corrientes para conseguir un efecto sumamente ambicioso. Establece, primero, que la revolución haitiana es origen y prisma indispensable para comprender el sentido social y político de la dialéctica amo-esclavo en Hegel (aquello que Buck-Morss resume con la consigna de "Haití en Hegel"). Pero no contenta con establecer la importancia de la revolución esclava para el pensamiento universal "europeo", la autora pasa a defender la idea de que la historia universal, como historia de la emancipación y de la lucha por el reconocimiento —la lucha por someter a la economía capitalista a un progreso ético a través de la sociedad civil y la reconfiguración del Estado—, tiene episodios dispersos por el mundo, como la Revolución haitiana, que no son propiedad de nadie, sino de todos ("Hegel en Haití").

Esto último importa, y mucho, porque la conclusión del ensayo de Buck-Morss no es que haya que poner de cabeza la jerarquía entre mundo colonial y metrópoli, sino reconocer que el uno es parte del otro. Europa fue sometida a un esfuerzo consciente y artificial para ser separada del mundo de sus colonias; un esfuerzo que pasó por la prohibición de la esclavitud dentro de la metrópoli (para vender la imagen de que "el aire de Inglaterra era demasiado puro para la esclavitud", por ejemplo), y con ello formar una autoimagen de superioridad racial europea, frente al mundo degradado del esclavo en las colonias. Así se creó y fomentó el racismo como falsa explicación que serviría para construir alianzas nacionalistas entre la clase trabajadora y la burguesía en países como Francia e Inglaterra.

Es justamente de esa quimera que sale la idea de que la historia de las ideas en Europa fue generada desde adentro, por una sucesión de pensadores todos limpiamente europeos, en tanto que el mundo

americano o africano serviría tan sólo como el mundo de la experiencia; nunca como el punto de origen del pensamiento o de la acción, sino sólo como espacio de experimentación de las ideas manadas de Europa. Esta noción es simplemente falsa —producto de un intento sostenido de apartar a Europa de uno de los mayores crímenes del sistema económico que capitaneaba— la esclavitud. Y fue por eso, justamente, que el discurso acerca de la libertad surgió por toda Europa al mismo tiempo en que la economía de la esclavitud se masificaba (el siglo XVIII).

9

La idea revolucionaria de Hegel, la dialéctica del reconocimiento entre amo y esclavo, se le va ocurriendo al filósofo porque lee periódicos y revistas libertarias —Buck-Morss reseña en especial la revista masona *Minerva*— donde los ilustrados de la época escriben detallada y profusamente acerca de la revolución en Haití. Es ahí donde se le ocurre a Hegel que la historia universal nace en un punto de ruptura radical: el momento en que el esclavo, ya consciente de sí mismo como igual, decide que su situación de esclavo ya no es humanamente tolerable.

La historia de la emancipación universal se da a partir del colapso de lo local. Un colapso que se entrevé, por ejemplo, en la “religión” haitiana del vudú —un encuadre ritual de pensamientos que manan de una experiencia colectiva del colapso (la esclavitud), que da pie a la creación de emblemas y alegorías de liberación.

En estos ensayos, el problema de la lucha a muerte por el reconocimiento de que uno es humano, y no una cosa, está en el centro mismo de la historia universal. Es la lucha por tomar las riendas del sistema de mercado y someterlo a consideraciones colectivas y éticas. Y la lucha contra la esclavitud no es una lucha de la antiguedad clásica, ni tampoco un combate metafórico. La lucha contra la esclavitud, por lo contrario, es la lucha moderna por excelencia.

PREFACIO

“Hegel y Haití” fue una especie de acontecimiento intelectual cuando fue publicado en *Critical Inquiry* en el verano del año 2000. El inesperado movimiento del ensayo a través de catálogos de arte, revistas políticas, traducciones, *blogs* en Internet, periódicos de trabajadores y salones de clase fue en respuesta a las inusuales topologías de tiempo y espacio que el ensayo planteaba, tal vez más en sintonía con la manera en que vivimos que con las historias de pasados separados que nos han enseñado. Me siento muy agradecida por el interés y la generosidad de los investigadores, artistas y activistas que encontraron el ensayo útil en una variedad de contextos, de quienes he aprendido mucho.

El ensayo ha generado también controversia. Complació a los críticos académicos del eurocentrismo, pero no del todo. Si bien descentraba el legado de la modernidad de Occidente (eso fue alabado), propuso la meta, ésta no tan popular, de rescatar la intención universal de la modernidad, en vez de hacer un llamado a favor de la pluralidad de modernidades alternativas. Para algunos, la simple sugerencia de resucitar el proyecto de historia universal de las cenizas de la metafísica moderna era equivalente a conspirar con el imperialismo de Occidente o mejor, para ser más exactos, con el imperialismo estadunidense, una forma más abstracta y algunos dirían que más pérfida.

Un segundo ensayo, “Historia Universal”, aparece aquí en respuesta a los críticos del primer ensayo. Lejos de retractarse del argumento original, desarrolla las afirmaciones más controvertidas. Escribe la historia como filosofía política, reúne material relacionado con “Hegel y Haití” que cambia lo que pensamos que sabemos acerca del pasado, y por lo tanto la manera en que pensamos el presente. Hay urgencia política en este proyecto.

La consigna contemporánea, *Think Global-Act Local,* pensar de manera global y actuar de forma local, necesita ser modificada. Debemos primero preguntarnos qué quiere decir aquello de pensar en términos globales, porque todavía no sabemos cómo hacerlo.

Debemos encontrar rutas a través de las especificidades *locales* de nuestras propias tradiciones para llegar a una orientación conceptual que pueda darle forma a la acción *global*. Una manera, que desarrollo en este volumen, es la de cambiar el rumbo de datos históricos particulares de tal forma que apunten hacia una historia universal que sea merecedora del nombre. No hay anticipación de unidad en esta tarea, no hay presunción alguna de que debajo de la retórica de la diferencia todos seamos sin problema iguales.

No se suspenden los juicios de diferencia. Las luchas políticas continúan. Pero éstas pueden tener lugar sin necesidad de las preconcepciones tradicionales que imponen barreras a la imaginación moral antes incluso de que empiecen las deliberaciones.

11

Estos ensayos se sitúan en la frontera entre historia y filosofía. El entendimiento de la historia universal que éstos proponen es distinto a la comprensión sistematizada del pasado de Hegel, al igual que la aseveración ontológica de Heidegger de que la historicidad es la esencia del ser. La historia universal se refiere más a un método que a un contenido. Es una orientación, una reflexión filosófica basada en materiales concretos, un ordenamiento conceptual de estos materiales que ilumina el presente político. La imagen de la verdad que se revela así es sensible al tiempo. No es que la verdad cambie, somos nosotros los que lo hacemos.

Si la historia de Estados Unidos tiene algo que aportar al proyecto de la humanidad universal en *este* momento histórico, es la *idea* (de la que la realidad se ha quedado tristemente corta) de que la participación política colectiva no debe estar basada en costumbres o etnicidades, religiones o razas. El imperialismo estadunidense es a

duras penas el origen de esta idea. Mucho más es la experiencia de la esclavitud en el Nuevo Mundo. Ésa es una de las conclusiones del segundo ensayo, “Historia Universal”.

Construido a partir de fragmentos históricos provenientes de múltiples disciplinas, el ensayo desmenuza las barreras del entendimiento conceptual y de los límites de la imaginación moral que separan el ancho horizonte del presente. Si este proyecto, humanista sin remordimiento alguno, en vez de acallar a los críticos de “Hegel y Haití”, eleva el nivel de la controversia, entonces habrá cumplido su objetivo.

Debo agradecer a mis extraordinarios estudiantes de posgrado y a mis colegas desde hace mucho tiempo del departamento de gobierno de la Universidad de Cornell, especialmente a Benedict Anderson, Martin Bernal, Mary Katzenstein y Peter Katzenstein. Gracias a Hortense Spillers, quien apoyó las primeras etapas de este proyecto, a Iftikhar Dadi y a Salah Hassan, quienes hicieron que “Hegel y Haití” llegara a la atención internacional de artistas, a Cynthia Chase, quien logró encontrar el título correcto, a Michael Kamnen, quien estuvo allí cuando encontré *Minerva*, a Teresa Brennan, quien dispuso para mí una habitación junto al mar para trabajar, y a Zillah Eisenstein, quien ha estado conmigo a cada paso del camino.

Agradezco el entusiasmo de W. J. T. Mitchell, editor de *Critical Inquiry*, la mejor revista de investigación no disciplinaria publicada hoy en día. Gracias por los debates y las discusiones de los invitados a la conferencia en Cornell llamada “Haití e Historia Universal” —originalmente prevista para septiembre de 2001 cuando no había aviones en el aire, y que tuvo lugar en noviembre— tanto a quienes pudieron ir como a los que no: Jossianna Arroyo, Joan Dayan, Sybille Fischer, J. Lorand Matory, Walter Mignolo, Marcus Rediker y Michel-Rolph Trouillot. Gracias a Candido Mendes y a la comunidad internacional de investigadores de la Academie de la Latinité, quienes me llevaron a mí y a mi trabajo a Puerto Príncipe, a Aurelio

Alonso y a Katherine Gordy, quienes introdujeron “Hegel y Haití” en Cuba, a editorial Norma (Buenos Aires) por la traducción al español, Éditions LIGNES (París) por la francesa, ombre corte (Verona) por la italiana, Haus der Kulturen der Welt (Berlín) por la alemana, Monikl (Estambul) por la turca, y Seidosha (Tokio) por la japonesa.

Los participantes del Stone Summer Theory Institute en el School of Art Institute of Chicago fueron la audiencia brillantemente vivaz de mi primera presentación pública de

“Historia Universal” en 2007. Gracias a James Elkins por invitarme y a Zhivka Valiavicharska, quien fue la primera en bautizar el método como un Nuevo Humanismo, resistiendo el monopolio del término de la derecha. Franz Peter Hugdhal generosamente leyó las pruebas.

Estoy encantada de que este volumen haya sido publicado en la serie *Illuminations* editada por John Beverly y Sara Castro-Klarén, y estoy agradecida a Devin Fromm, Peter Kracht y a Alex Wolfe, editores de la University of Pittsburgh Press, por su pericia y su paciente ayuda. Gracias finalmente a Eric Siggia y a Sam Siggia, quienes le dan a la existencia diaria solaz y alegría.

PRIMERA PARTE

HEGEL Y HAITÍ

INTRODUCCIÓN

PRIMEROS COMENTARIOS

“Hegel y Haití” fue escrito como una historia de misterio. Se anima al lector a que comience a leerlo directamente, antes de la introducción

que ofrecemos aquí. Para quienes ya están familiarizados con su nudo y su desenlace, esta nueva introducción (que puede ser también leída como un epílogo) describe el proceso de descubrimiento detrás del ensayo y el impacto de su primera recepción. Retraza los años de investigación que llevaron a “Hegel y Haití”, dándole cuerpo al material condensado en las notas a pie, para que se puedan determinar más fácilmente las implicaciones académicas, y sitúa el ensayo en medio de debates intelectuales de hoy que tienen implicaciones políticas para el mundo real.

EL PROYECTO ACCIDENTAL

No tenía la intención de escribir acerca de Hegel y Haití. En la década de 1990 trabajaba en un proyecto distinto. Con el final de la Guerra Fría, el neoliberalismo llegó a dominar ideológicamente a escala global. Llamamientos a las leyes del mercado y su racionalidad se usaron como mantras legitimadores para justificar todo tipo de programa político práctico. ¿Pero qué era este fantasma incorpóreo —la “economía”— objeto de una reverencia tan fetichista? ¿Cuándo fue descubierto? ¿Por qué? Y la pregunta más desconcertante debido a su famosa mano invisible: ¿cómo ocurrió este descubrimiento?

Adam Smith y la Ilustración escocesa eran los lugares más lógicos donde mirar, no solamente en busca de los argumentos de estos filósofos, sino también en busca del contexto en el cual arraigaron estas ideas.

Lo más sorprendente fue el nivel de agitación intelectual que las teorías de economía política provocaron a lo largo y ancho de Europa a finales del siglo XIX. Al estudiarla dos generaciones más tarde, Marx la describió como una ciencia funesta y sombría; hoy en día los filósofos rara vez le prestan atención. Si bien unas cuantas frases básicas se han convertido en elementos esenciales del pensamiento del día a día —oferta y demanda, afán de lucro, competencia—, la manera precisa en que funciona la economía permanece inescrutable para el público general de la actualidad.

Este conocimiento está reservado a un clero de expertos que tienen un poder desmesurado para determinar nuestras vidas.

15

Nadie lee revistas económicas por diversión. Entonces, ¿cómo se explica la gran emoción que produjo la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith en 1776?

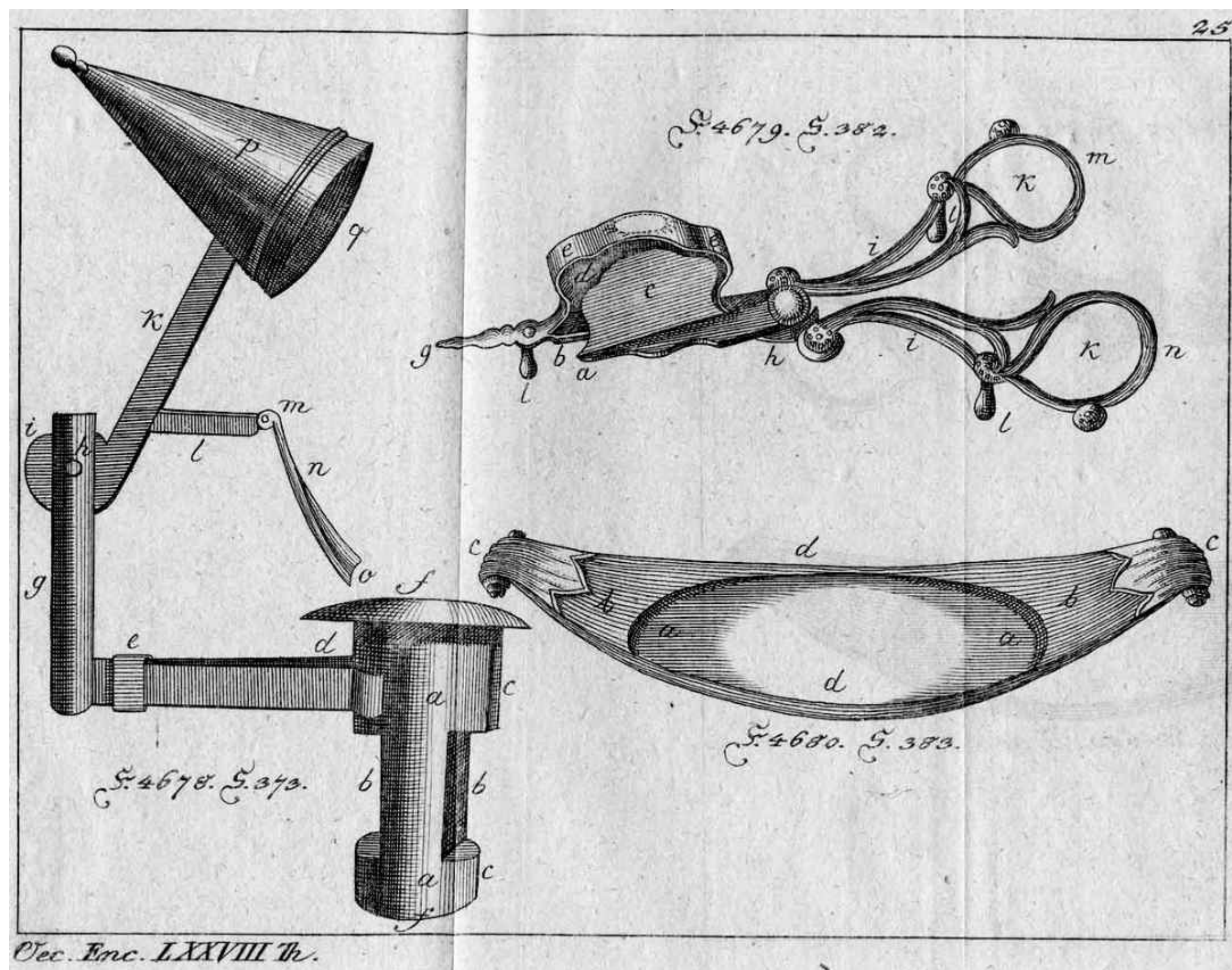
Los escritos tempranos de Hegel resultaron útiles para esta investigación. [1] Sus textos de Jena son un testimonio sorprendente del impacto que tuvo en él la lectura de *La riqueza de las naciones* en 1803. [2] Llamó su atención la descripción hecha por Smith de los efectos radicalmente transformadores producidos por una innovación engañosamente simple en el proceso de manufactura: la división del trabajo. Con el proceso de fabricación de alfileres a manera de ejemplo, Smith argumentó que, al dividir la producción en tareas pequeñas y especializadas, habría un efecto exponencialmente multiplicador tanto de la productividad del trabajador como de la necesidad de consumo, incrementando drásticamente el campo de acción y el grado de interdependencia humana. [3] Hegel estaba fascinado, e incluso aterrorizado, por la visión de montones infinitos de alfileres apilados en el mundo, y por el efecto entumecedor que las acciones repetitivas y segmentadas producían en los trabajadores. Se dio cuenta de que esta nueva economía como "sistema de necesidad" tenía el poder de alterar la forma de la vida colectiva. [4] Su descripción es dramática: "necesidad y mano de obra" crean "un monstruoso sistema de dependencia mutua" que "se mueve libre y ciegamente, como los elementos, y tal cual como una bestia salvaje, requiere de un control y un amansamiento firme y severo". [5] Ya para 1805-1806 Hegel estaba utilizando la nueva economía en lugar del concepto tradicional de sociedad "civil" o "burguesa" *(die bürgerliche Gesellschaft)* como la base de una filosofía sobre las constituciones políticas que reclamaban al Estado que actuara como fuerza *(Gewalt)* controladora de este animal salvaje y voraz. [6] Su reelaboración económica del concepto de la

sociedad civil ha pasado entonces a considerarse como “trascendental”. 7

LA SOCIEDAD BURGUESA

Hegel fue un agudo observador de esta ruptura en la vida social que hoy llamamos modernidad. Las notas de las conferencias de Jena lo evidencian en todo momento. El proyecto de toda su vida fue comprender esta transformación en términos de su importancia filosófica. El sistema filosófico de Hegel puede llegar a los niveles más abstractos —un estudiante que escuchó las primeras conferencias de Jena afirmaba que

“no sabía en absoluto de qué se trataban, no sabía de qué estaban hablando, de patos o de gansos”—, 8 pero sus textos están llenos del tipo de detalles históricamente concretos, detalles que teóricos con inclinaciones materialistas como yo encontramos en particular llamativos: la manufacturación de alfileres, el beber café, los hogares de bajos recursos, la levita de los hombres, sacacorchos, y cortadores de pabilos. Incluso los términos más abstractos del vocabulario conceptual de Hegel se derivaban de la vida diaria. En los escritos de Jena, el término hegeliano crucial “objetificación” *(Entäusserung)* tiene como 16



referente el mundano trabajo humano; “negación” en hegeliano quiere decir el deseo de consumo, y las necesidades creadas por la historia —en oposición a las necesidades naturales— eran ejemplificadas con la imitación social de la moda.

FIGURA 1. *Lichtputze* (cortador de pabilos).

El sistema de necesidades es la conexión social entre extraños que ni se conocen ni les importa el uno o el otro. El “deseo insaciable” de los consumidores, combinado con la

“producción inagotable e imposible de limitar” de “lo que los ingleses llaman ‘comfort’”, produce el “movimiento de las cosas” sin una limitación discernible. 9 Hegel está, de hecho, describiendo el mercado mundial desterritorializado del sistema colonial europeo, y

él es el primer filósofo en hacerlo. 10 Esta dependencia accidental y ciega no se refiere sólo a las relaciones contractuales entre propietarios y ciudadanos públicos —tal y como sugiere la tradición del humanismo cívico—, las cuales proveen la base para el consentimiento mutuo de las leyes del gobierno. Tal y como lo concibió Adam Smith, ésta es una sociedad creada por la economía política: una sociedad aún urbana o

“burguesa” *(bürgerliche),* por supuesto, pero transformada por las realidades modernas del intercambio colonial. La nueva clase comerciante (*Handelstand*) está compuesta por 17

mercaderes de larga distancia. Su interés no radica en asegurar su propiedad —tal y como Hobbes lo entendió—, sino en asegurar las condiciones de enajenación *(Entfremdung),* su derecho a comprar y vender. Hegel comprendió que, si bien las cosas intercambiadas eran de igual valor, la paradójica consecuencia social era la inequidad, “la antítesis de la gran riqueza y la gran pobreza”: “quien más posee, más le es dado”. 11 El intercambio comercial crea una red autorregulada de relaciones entre personas: “la

‘sociedad’ en el sentido moderno de la palabra”. 12

La nueva sociedad no es un grupo étnico o un clan basado en el parentesco *(Stamm),* es la disolución del *Volk* tal y como se concebía tradicionalmente. 13 Comparada con la sociedad civil en su sentido previo, la sociedad burguesa no es patriótica; es impulsada a traspasar los límites nacionales en favor del comercio. El comercio no tiene fronteras, su lugar es el mar. Estrictamente hablando, la economía y la nación son incompatibles (Smith entendió la economía colonial como un elemento distorsionador del gobierno nacional). 14 La economía se expande infinitamente; la nación constriñe e impone fronteras. En última instancia, Hegel resuelve esta oposición entre la fuerza de la sociedad y la fuerza del Estado —generadora de un individuo con el rostro de Jano moviéndose entre *bourgeois/citoyen* — con la introducción de una constitución política como una forma diferente de interdependencia, la cual provee un correctivo ético a las

desigualdades sociales a partir de leyes, de manera que cada aspecto, la sociedad civil y el Estado, posibilite al otro por medio de su mutua oposición. 15

En su lectura de Adam Smith, Hegel vio una descripción de la sociedad que desafiaba la tradición ilustrada británica y francesa en su lugar más sagrado: el estado de naturaleza.

Lejos de ser una invariante histórica y en fuerte oposición a la teoría de la ley natural, ésta es una antropología históricamente específica de la dependencia mutua. Mientras la teoría del contrato social desde Hobbes, Locke y Rousseau postulaba al individuo como independiente y libre, y poseedor de libertades naturales como el punto de partida de su especulación filosófica, el sujeto moderno de Hegel está *de entrada* en una red de dependencias sociales debido al intercambio de bienes. ¿Pero cómo pasa Hegel de la economía al Estado? Riedel sólo sugiere que el Estado aparece como un *deus ex machina* para así rescatar a la nueva sociedad de una deriva sin límites e imponer el control. 16 Y es aquí donde las cosas se ponen interesantes.

“ROBINSON CRUSOE Y VIERNES” 17

A medida que describe la nueva sociedad en las conferencias de Jena, y mientras explora el tema del “reconocimiento mutuo” como “reconocimiento a partir del intercambio”

(Anerkanntsein im Tausch), Hegel habla por primera vez acerca de la relación entre el amo y el esclavo. 18 El lector sólo puede asombrarse del hecho de que este tema aparezca en todos sus textos junto a la descripción del sistema de necesidades. Estamos obligados 18

a preguntar: ¿qué conexión hay entre la relación del amo y el esclavo con la nueva economía global? ¿Qué es lo que nos lleva a pensar —según los expertos— que Hegel está haciendo referencia a Aristóteles? Y si él está utilizando la esclavitud para hablar sólo

acerca del lado nacional de la Revolución francesa, entonces, ¿qué tiene esto que ver con la discusión simultánea del comercio de bienes?



FIGURA 2. Frontispicio de la edición de 1785 de la novela *Robinson Crusoe*, vol. I, de Daniel Defoe.

Ilustraciones de Mather Brown, grabados de Robert Pollard. Tomado de Blewett, *The Illustrations of Robinson Crusoe*.

20

En los textos de Jena de 1805-1806, Hegel pasa rápidamente de temas económicos

—la fabricación de alfileres, el movimiento de las cosas en el intercambio, la deshumanización del trabajador— a temas políticos como el del amo y el esclavo y la

"lucha de la vida y la muerte", en la cual el "reconocimiento mutuo" aparece "en su manera más extrema" (añadiendo una nota al margen: "violencia, dominación y sumisión").[19] Conceptualmente, la lucha revolucionaria de los esclavos que derrocan a su propia servidumbre y establecen un Estado constitucional provee la bisagra teórica que transporta el análisis de Hegel desde el terreno infinitamente expansivo de la economía colonial hasta el plano de la historia mundial, la cual él define como la realización y la concienciación de la libertad: una solución teórica que se estaba llevando a cabo en la práctica en el Haití de aquel preciso momento. La conexión parece obvia, tan obvia que la carga de la prueba parecería recaer en aquellos que desean argumentar lo contrario. La interpretación apoya la tesis generalmente aceptada de Ritter en la cual con Hegel "la filosofía se convierte en la teoría de su época", [20] y elimina lo que le molesta a Riedel, la aparente arbitrariedad de introducir el Estado como un *deus ex machina*. El reconocimiento mutuo entre iguales emerge por necesidad lógica de las contradicciones de la esclavitud —entre las cuales está la poco despreciable de intercambiar, legalmente, esclavos humanos como "cosas"— cuando éstos se revelan capaces de convertirse en agentes activos de la historia al luchar en contra de la esclavitud bajo el lema de

“¡Libertad o Muerte! ”[21] ¿Qué justifica entonces dos siglos de olvido histórico?

Éste es el rompecabezas que me lanzó a escribir “Hegel y Haití”. Me llevó por caminos insospechados, arrastrándome a toda una red de evidencia relacionada que cambió mi enfoque hacia Haití, pero más aún hacia la cuestión de la academia, y cómo la construcción de un objeto de estudio con el tiempo puede tanto ocultar como revelar. En última instancia, “Hegel y Haití” habla acerca de la conexión, la conjunción “y” que enlaza en silencio a estos dos fenómenos históricos. Lo que me impulsó —y también me enfadó— a lo largo de esta investigación fue la creciente certidumbre de los límites que las disciplinas académicas imponen sobre nuestra imaginación. Es por ello que el fenómeno conocido como Hegel y el fenómeno conocido como Haití, interconectados porosamente en sus orígenes (tal y como los periódicos y las revistas nos lo revelan sin dejar lugar a dudas), han ido separándose por la historia de su misma transmisión.

Evocar aquí el espectro del eurocentrismo es muy fácil. Sin embargo, esto nos lleva a una petición de principio: ¿cómo se construyó históricamente el eurocentrismo y qué papel desempeñó Haití en este proceso?

Los cambios en la interpretación histórica no son obra de una sola persona. El trabajo de múltiples académicos sin relación entre sí se va acumulando poco a poco. Los especialistas en Hegel han sido meticulosos en su documentación, y precisamente a causa de su rigurosidad es posible localizar los vacíos en nuestro conocimiento que una investigación menos seria habría impedido ver con claridad. Estos vacíos revelan los fragmentos de otra historia, una historia detrás de la oficial, y al intentar unirlos descubrí escritores de diversas disciplinas que están llevando a cabo algunas de las investigaciones académicas más emocionantes y originales de nuestro tiempo. La Revolución haitiana 21

yace en la encrucijada de múltiples discursos disciplinarios como un momento definitivo en la historia del mundo. Es imposible tragarse la

elocuente pero superficial desestimación hecha por Samuel Huntington al argumentar que Haití es algo absolutamente marginal en la historia de las civilizaciones, un "país solitario" que "carece de semejanza cultural con otras sociedades", 22 después de leer los libros *Haiti, History, and the Gods* de Joan Dayan, *Modernity Disavowed* de Sibylle Fischer, *The Many-Headed Hydra* de Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *Silencing the Past* de Michel-Rolf Trouillot, los múltiples ensayos de David P. Geggus, así como los clásicos: *The Black Jacobins* de C. L. R. James (1938), *Capitalism and Slavery* de Eric Williams (1944), *The Problem of Slavery in the Age of Revolution* de David Brion Davis (1975), *The Overthrow of Colonial Slavery* de Robin Blackburn (1988) y *The Black Atlantic* de Paul Gilroy (1992).

"Hegel y Haití" forma parte del cambio que sufre el conocimiento al alejarlo de las jerarquías tradicionales que le otorgan su relevancia. Insiste en la importancia de los hechos no como simples datos con significados fijos, sino como caminos conectados que continúan sorprendiéndonos. Los hechos deberían inspirar la imaginación, no inhibirla.

Cuanto menos estén sometidos a la ficción del conocimiento seguro —ordenados como prueba de una tesis predeterminada y autoritaria—, más capaces serán de revelar la verdad. En vez de defender la noción de territorio intelectual, el objetivo del debate académico debería ser extender los horizontes de la imaginación histórica. Hay una política detrás de esa academia colectiva. Su propósito es producir conocimiento para una esfera pública global, en el cual los límites definitorios no están determinados de antemano como una consecuencia del monopolio sobre el conocimiento por parte de los ganadores históricos.

HEGEL SABÍA, ¿PERO ACASO IMPORTA?

El crédito por cuestionar si Hegel en efecto se inspiró en los eventos de Saint-Domingue

—desde la insurrección de esclavos que forzó a Francia a reconocer su liberación en 1794, hasta la declaración de independencia hecha por Dessalines en 1804— debe ir a Pierre-Franklin Tavarès. Con base en fuentes francesas y su sólida intuición, Tavarès escribió una serie de ensayos a principios de la década de 1990 donde hacía afirmaciones bastante atrevidas: desde el principio de su vida Hegel estuvo "preocupado" por la cuestión contemporánea de la esclavitud; sus críticas a la esclavitud pueden verse incluso estando camufladas bajo el atuendo de los antiguos; el joven Hegel, lector de la historia de las Indias del abad Raynal, estaba mucho mejor informado acerca del Caribe que lo que dejaba entrever; de hecho, Hegel continuó siendo un "raynalista" durante el resto de su vida. [23]

Desde la publicación de "Hegel y Haití", Nick Nesbitt ha iniciado una lectura del trabajo del Hegel maduro, *La filosofía del derecho* (1821), desde la perspectiva de los 22

esclavos de Saint-Domingue, llegando a la conclusión de que este texto "progresista"

llega más allá que las abstracciones de la *Fenomenología* —un texto más "tímido"—

proveyendo "el primer gran análisis de la Revolución haitiana" en su "explicación y defensa radical del derecho de los esclavos a rebelarse". [24] Si bien podemos discrepar en nuestro énfasis y no estar de acuerdo en detalles, Tavarès y Nesbitt, enfocándose en textos diferentes, coinciden en la obviedad de la conexión. [25] Por lo que concierne a los académicos haitianos, ellos no se sorprendieron con mi presentación de "Hegel y Haití"

en Puerto Príncipe en 2005 (ya conocían el trabajo de Tavarès). [26]

Es curioso que las especulaciones de Tavarès no hayan sido debatidas más ampliamente, y lamento haberme encontrado con ellas tan tarde en mi propia investigación. Pero antes de adelantarnos y ver a este académico, un africano, como víctima de la

hegemonía académica euro-americana (Tavarès, ciudadano francés, estudió en París; el *establishment* hegeliano no ha mostrado mucho interés en mi trabajo), debemos considerar no sólo el Haití de Hegel, sino el Hegel de Haití, es decir, la recepción afro-caribeña de Hegel que le reclama como uno de los suyos. Nesbitt ha rastreado este legado a la obra de Aimé Césaire, cuyo influyente concepto de *negritude*, el cual se refiere a la comprensión que la diáspora africana tiene de sí misma a partir de una "experiencia común de subyugación y esclavitud", considera la autoliberación del esclavo en la Revolución haitiana como "emblemática". 27 Césaire le comentó personalmente a Nesbitt acerca de su emoción juvenil al descubrir la nueva traducción de la *Fenomenología* hecha por Hyppolite (1941): "Cuando apareció la traducción de la *Fenomenología* se la mostré a Senghor y le dije: 'Escucha lo que dice Hegel, Léopold: para llegar a lo Universal, ¡uno se debe sumergir en lo Particular!'" 28 Césaire entendió que la verdadera experiencia universal de leer a Hegel no era a través de una visión de conjunto sumaria del sistema total y totalizante, sino a través de la liberación de su propia imaginación, a la que se llega por medio del encuentro del pensamiento dialéctico con la ejemplificación más concreta posible.

Si la cuestión de las fuentes de Hegel fuera lo único que estuviera en juego, los resultados podrían ser incorporados dentro de las estructuras disciplinarias actuales, disputadas o no entre los especialistas en Hegel como fuente de influencia o explicación del contexto, pero no esencial para el sentido de la famosa dialéctica del amo y el esclavo. La historia de la academia filosófica es un ejemplo de cómo la experiencia colonial ha sido excluida de las historias que el pensamiento occidental se cuenta acerca de sí mismo. Como un cierto profesor de filosofía me dijo con franqueza, "incluso si Hegel estuviera escribiendo con Haití en mente, no cambiaría para nada la manera en que lo enseño": una afirmación impresionante que desde cierto punto de vista es justificable, por supuesto, pero era precisamente ese punto de vista el que yo esperaba desestabilizar, poniendo énfasis en la conjunción conectiva, el "y", hasta llegar al punto en que no podamos pensar en Hegel sin pensar en Haití. Los

especialistas en las filosofías modernas de la libertad están empeñados en tratar de hacer su trabajo ignorando la historia haitiana. El contexto histórico permea la filosofía moderna: ése fue
23

en efecto el intento autoconsciente y modernista de Hegel. Pero lo contrario es a su vez cierto. Debido a su propia insistencia en la necesaria interconexión entre historia y verdad, la filosofía de Hegel no puede estar divorciada de las represiones con las cuales el referente que llamamos Hegel ha sido conocido históricamente.

EL SILENCIO DE HEGEL

Hay una advertencia que merece ser considerada. Si es incuestionable que Hegel sabía acerca de Haití, al igual que la totalidad del público lector europeo, ¿por qué no hay una discusión más explícita de ello en sus textos? Nesbitt considera que las referencias eran lo suficientemente directas para que cualquier persona de la época las pudiera entender, y puede ser el caso. Pero el hecho de que hayan sido pasadas por alto durante varios siglos no es sólo la responsabilidad de los especialistas posteriores. ¿En qué medida es Hegel responsable del silenciamiento tan contundente de la Revolución haitiana? Tavarès habla específicamente acerca de esto, arguyendo que *le silence de Hegel* es una consecuencia de sus conexiones con la masonería. Con base en el trabajo de Jacques d'Hondt, sostiene que la tendencia de Hegel de "disimular o mantener en silencio determinadas fuentes de documentación e información" era una práctica típica de los miembros de la hermandad secreta, la cual en aquella época revolucionaria estaba en especial bajo sospecha. [29]

D'Hondt insiste en que esta conexión hace necesaria una lectura general de Hegel en clave esotérica. [30]

Sin ninguna duda, la influencia de la masonería era profunda durante la época, fusionando los deseos contradictorios de una transparencia pública y una política secreta, razón ilustrada y misticismo hermético,

modernismo y sabiduría eterna. La masonería es un hilo continuo en la historia de Hegel y de Haití, que conecta la trata de esclavos en el puerto de Burdeos, las plantaciones de Saint-Domingue, los autores abolicionistas ingleses, los periodistas reportando desde París para *Minerva* y los editores en Alemania. 31 Hegel fue parte de esta vasta red de comunicaciones, consciente de que ésta incluía a Garve, Archenholz, Rainsford, Cotta y Oelsner. Uno no puede sino asombrarse de las similitudes entre la política de la temprana filosofía del espíritu de Hegel y el apoyo masónico de *Minerva* al cosmopolitismo girondino comprometido en la difusión internacional de los ideales revolucionarios, incluyendo explícitamente la república de Toussaint Louverture, y sin embargo crítico de lo que Hegel llamó en la *Fenomenología* la "negación abstracta" del terror revolucionario.

La Correspondencia Histórica de Oelsner desde París, publicada en *Minerva*, criticaba a los jacobinos locales como "caníbales" *(Menschenfleischfresser).* Deploraba sus ansias de una "democracia salvaje" que corría el riesgo de conducir a "la nación más civilizada al más profundo barbarismo". 32 Y fue Rainsford, también miembro de la red *Minerva*-francmasona, quien hizo explícito el movimiento histórico contrario: mientras los "asesinos y verdugos" de la Francia jacobina estaban llevando a "una gran y pulcra 24

nación" hacia el retorno del "barbarismo de sus periodos más tempranos", el mundo veía en la "república negra" el surgimiento de "negros emancipándose de la más vil esclavitud, y al mismo tiempo articulando las relaciones de la sociedad, decretando leyes, comandando ejércitos, dejando atrás la barbaridad de la esclavitud…"33 (Estos cosmopolitas no fueron culpables de la acusación posterior de que los europeos fueron incapaces de reconocer la barbaridad de su propia modernidad.)34

Sybille Fischer está en lo cierto al señalar que al interrumpir su discusión de la dialéctica del amo y el esclavo *antes* de que éste se rebelase, Hegel invita a los lectores de la *Fenomenología* (incluidos

sus propios contemporáneos) a “completar la transición esbozada”, y que esta invitación ha derivado con los años en “uno de los más profundos desacuerdos en la literatura hegeliana” .35 El silencio tiene el poder de sugerir conjeturas, y como en la figura de Hegel, cuya autoridad está más allá de toda sospecha, nos apresuramos a presumir una razón autorial para este silencio. 36 Sin embargo, la respuesta más simple puede ser la más adecuada.

En los años en Jena, Hegel no se sentía en lo particular como la gran figura que nosotros damos por sentado. Cuando completó su *Fenomenología*, tenía apenas 36 años y su vida era un desastre. La reciente biografía de Terry Pinkard describe la miseria existencial de Hegel: “Sin dinero, sin un trabajo estable y lucrativo, y con un hijo junto a una mujer casada con alguien que poco antes le había abandonado [¡el casero de Hegel!], la situación de Hegel era para entonces completa y totalmente desesperanzadora”. 37 Tal hombre no estaría dispuesto a incluir en su primer gran trabajo referencias explícitas a Haití que no serían apreciadas ni por las autoridades alemanas del momento, ni por Napoleón, responsable de la reciente muerte de Toussaint Louverture y quien estaba precisamente en aquel momento invadiendo la ciudad de Hegel. El filósofo en ciernes, quien estaba afianzando como su proyecto de vida la tarea de comprender desde la filosofía los eventos históricos de una época, no estaba dispuesto a hacerse arrestar. 38

Los soldados franceses saquearon la casa donde Hegel se estaba quedando: “Estos bellacos desorganizaron todos mis papeles, los dejaron como boletos de lotería”. 39 Para salir de Jena se apuró en aceptar la única oportunidad de trabajo que sus amigos le pudieron conseguir y se mudó a Bamberg para editar un diario político, el *Bamberger Zeitung*, el cual tenía un punto de vista acorde al de Napoleón. 40 Por lo tanto, hay bastantes y mundanas razones que explican el silencio de Hegel, desde el miedo a la persecución política, pasando por el impacto de la victoria de Napoleón, hasta los problemas que traerían una mudanza y un desarraigo personal. Hay razón para preguntarse por la falta de evidencia —la “mera historia”

que fue dejada a un lado en el final de *System der Sittlichkeit* de 1803;[41] la última página —¿o páginas?— del fragmento final 22 que falta(n) en el Sistema de Jena de 1803-1804—[42] al igual que los motivos de los editores póstumos de Hegel para hacer la selección oficial de sus obras. [43]

Pero no hay duda alguna de que Hegel y Haití deben estar uno junto al otro.

25

1 Los resultados de esta investigación acerca de los orígenes de la economía, su misteriosa invisibilidad y la recepción entusiasta de Smith por parte de Hegel fueron publicados como “Envisioning Capital: Political Economy on Display”, *Critical Inquiry*, vol. 21, núm. 2, invierno de 1995, pp. 434-467. Reimpreso en Peter Wollen, ed., *Visual Display,* Nueva York, DIA, 1996. Pensar en la economía como una constante ahistórica desde Aristóteles es igual de erróneo que pensar en Aristóteles como el origen del entendimiento de la esclavitud en Hegel.

2 Christian Garve hizo una muy buena traducción al alemán en 1784-1796, pero Hegel parece haber utilizado la edición original inglesa. Ambas versiones, la original de Smith y la traducción de Garve, llegaron a ser parte de la biblioteca permanente de Hegel.

3 Hegel cita el ejemplo de los alfileres de Smith en varias ocasiones —¡en casi todos los casos cometiendo un error de cuenta! No fueron los detalles de la nueva ciencia lo que intrigó a Hegel, sino la innovadora conceptualización de Smith (véase Buck-Morss, *op. cit.* , p. 458, n. 57). Para los detalles de la lectura de Smith hecha por Hegel, incluyendo la edición original en inglés, véase el estudio de Norbert Waszek, *The Scottish Enlightenment and Hegel’s Account of Civil Society*. “La colección de notas de 1817/1818 recién descubiertas, editadas por P. Wannenmann, son sumamente interesantes, pues documentan la única vez que Hegel reproduce correctamente los cálculos de Smith” (p. 131).

4 El concepto “sistema de necesidad”, que se refiere a la satisfacción de necesidades en general, aparece por primera vez en *System der Sittlichkeit* (1803), y es citado en la edición de Georg Lasson hecha en 1967. “La satisfacción de las necesidades es la dependencia de las personas unas a las otras”; ésta es su descripción en el Fragmento 22

del manuscrito de 1803-1804 que es referido como *Jenenser Realphilosophie I* en la edición estándar de las obras de Hegel, hecha por Hoffmeister, y citada aquí de la edición más reciente: G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I: Das System der spekulativen Philosophie,* editadas por Klaus Düsing y Heinz Kimmerle, p. 229 (p. 323). Ésta es la edición en tapa blanda del volumen 6 de la edición histórico-crítica, *Gesamelten Werken* de Hegel. He incluido la paginación del volumen 6 entre paréntesis como ayuda para los académicos.

He hecho mis propias traducciones del alemán. Sin embargo, estos textos de Jena han sido traducidos como G.W.F. Hegel, *System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4)*, editado y traducido por H.S. Harris y T. M. Knox, 1979. Para el segundo texto, esta edición incluye la paginación del volumen 6 de la edición histórico-crítica entre paréntesis, permitiéndole al lector comparar mi traducción con la antes mencionada. Para el texto de 1802/1803, mis citas del alemán también incluyen entre paréntesis la paginación de la edición de George Lasson de 1923 (1913), la cual está anotada en la traducción de Knox-Harris.

5 Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, p. 230 (p. 324).

6 G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, pp. 222-242 (pp. 242-465). Ésta es la edición de tapa blanda del volumen 8 de la edición histórico-crítica (véase n. 4 *supra*).

7 Riedel, *Between Tradition and Revolution*, p. 44. Fue Christian Grave (el traductor de Adam Smith al alemán) quien se percató por primera vez de la diferenciación producida en tiempos modernos dentro de *die bürgerliche Gessellschaft* entre el

"ciudadano" *(citoyen),* un concepto político y el sentido tradicional de la "sociedad civil", y el "burgués" *(bourgeois),* una persona no política, privada, la clase media *(Stand)* de mercaderes y artesanos que moran en los pueblos, para quienes las relaciones sociales están incrustradas en el intercambio económico. La creciente distinción en el sentido —

distinción que no aparece en el término "sociedad civil"—ha llevado a confusiones. Hegel reconoció la unidad dual y (en su interpretación) dialéctica del hombre moderno como una persona pública y privada en *Jenaer Systementwürfe III*, p. 238 (p. 261). Un excelente ensayo que reconstruye estas complicaciones es "Bürger" de Riedel, pp. 672-725.

8 Citado en Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, t. I, p. xvi. Esta situación no mejoró con el desarrollo de la carrera de Hegel. Petry cita a un joven noble estoniano quien, llegado a la Universidad de Heidelberg en 1817, escribió: "fui a la primera buena librería, compré todas las obras de Hegel que había, y por la tarde me senté cómodamente en mi sofá para leer todo lo que había comprado [...] Pero cuanto más leía, y cada vez con mayor intensidad, menos lograba comprender, y después de haber luchado en vano por unas cuantas horas con una de las oraciones, me salí de quicio y dejé el libro a un lado. Por curiosidad asistí a las conferencias, pero debo confesar que fui incapaz de comprender las notas que había tomado" (t. I, p. xvi).

9 Citado en Waszek, *op. cit.* , pp. 150 y 152, y en Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 208 (p. 227); es la interdependencia de la división del trabajo lo que da al deseo "el derecho de aparecer", p. 208 (p. 227).

10 La comprensión de Hegel del papel de las colonias a la hora de producir este sistema de necesidades (*System der Sittlichkeit*, pp. 77-80 [pp. 485-488]), las inestabilidades causadas por la dependencia de los consumidores de productos de

"afuera" (p. 83 [p. 491]) y, de igual manera, la observación acerca de la explotación deshumanizante de la mano de obra que sostiene el intercambio competitivo y global, hace que su discusión se distinga de la anticipación benigna, mucho más común en los filósofos de la Ilustración, que sugería que el incremento de comercio traería consigo la paz internacional y el entendimiento mutuo. Si bien Kant y otros tenían una fuerte crítica moral de las "injusticias" del colonialismo, esto no significa que fuera una comprensión filosófica de la nueva sociedad. Para una discusión informada y comprensiva de Kant, Diderot y Herder (que parece ignorar a Hegel, y con ello injustamente despreciarlo), véase Sankar Muthu, *Enlightenment Against Empire*.

11 Hegel, *Jenaer Systementwürfe III,* p. 223 (p. 244); también Buck-Morss, *op. cit.* , p. 458. El grado tan extraordinario con el que la comprensión de la sociedad burguesa del Hegel de los primeros escritos se ajusta con la de Marx es el tema de Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, y George Lukács, *Der junge Hegel*.

12 Riedel, *op. cit.* , p. 45.

13 "El vínculo absoluto entre las personas, en concreto la ética *(das Sittliche),* ha desaparecido, y el pueblo *(Volk)* se ha disuelto" (Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 84).

La nueva sociedad produce una forma diferente de ética. *Sittlichkeit* se traduce como

"vida ética", pero no es engañoso comprender el concepto en términos de "cultura" en sus sentidos antropológicos (mientras que la

palabra hegeliana *Bildung*, traducida como

“cultura”, quiere decir “educada” o “cultivada”). La nueva *Sittlichkeit* se refiere no a la cultura de un pueblo étnico, sino a la cultura de una forma social. Hegel cree, por ejemplo, que *Bildung* se ha convertido en la nueva escala de valores en la sociedad moderna: la educación de los individuos para razonar, o la autoconciencia, remplaza la forma de vida ética basada en la familia, la cual es una forma colectiva, habitual y acerca de la cual poco se acostumbra a reflexionar. Sostengo que es la comprensión de *Sittlichkeit* lo que nos permite imaginar a esclavos nacidos en África adoptando la escala de valores de la vida política moderna.

14 Éste es un tema constante en sus escritos. El capital comercial está, por ejemplo, inherentemente vacío de patriotismo: “Se dice vulgarmente de un comerciante, y con visas de verdad, que no es necesariamente ciudadano de un país determinado” (Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, p.

379).

15 Este tema, anticipado en la sección final, “Constitución”, de Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 238 (p. 261) (véase también *supra*, n. 7), se elabora con detalle en *La filosofía del derecho* (1821). Hay muchos temas de las conferencias de Jena que reaparecen en las conferencias sobre la filosofía del derecho que Hegel presentó casi que anualmente desde 1817/1818 hasta 1825/1826 (las notas que los estudiantes tomaron de éstas sí han sobrevivido).

16 Riedel, *op. cit.* , p. 125.

17 Véase, “Hegel y Haití” n. 114.

18 Los detalles acerca de esto están dilucidados en el texto y las notas de “Hegel y Haití”, sección 8.

19 Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, p. 203 (p. 222).

20 “Tal y como el pueblo [deberíamos sustituir: los esclavos de Saint-Domingue] se apropia de la idea de libertad… [la cual es] el ‘elemento básico’ y ‘única materia’ de su filosofía […] Hegel convierte la filosofía en la teoría de su época” (Ritter, *Hegel and the French Revolution*, p. 48).

28

21 Riedel, *op. cit.* , p. 125.

22 Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 136.

23 Agradezco a Pierre-Franklin Tavarès y a Henry Robert Jolibois, del Ministerio de Cultura de Haití, por darme acceso a estos artículos, los cuales fueron producto de la tesis doctoral de Tavarès (Tavarès, *Hegel, critique de l’Afrique*). Véanse “La Conception de l’Afrique de Hegel comme critique”, pp. 153-166; “Hegel et l’abbé Grégoire”, pp. 155-173; “Hegel et Haïti”, pp. 113-131; “Hegel, philosophe anti-esclavagiste”. Hoy en día Tavarès escribe sobre la crisis contemporánea de Costa de Marfil, en tanto encargado de asuntos franco-africanos en la alcaldía de Epinay-sur-Seine.

24 Nesbitt, “Troping Toussaint, Reading Revolution”, pp. 18-33.

25 Nesbitt tiene la lectura más radical de Hegel. El análisis de Tavarès, a través de fuentes francesas, aminora la política de Hegel al sugerir que él siempre fue un gradualista porque consideraba que los esclavos ganaban su libertad por medio de la disciplina del trabajo, mientras que la liberación demasiado rápida de los esclavos declarada por Toussaint marcó su “segunda derrota” (Tavarès, “Hegel, philosophe anti-esclavagiste”, p. 27).

26 *Chemins Critiques*, la revista donde aparecieron varios de los artículos de Tavarès, es una publicación haitiana. Agradezco a Marie-Lucie Vendryes, directora general del Musée Panteón National

Haïtien, República de Haití, por sus comentarios acerca de mi presentación.

27 Citado en Nesbitt, *Voicing Memory*, p. 21. Nesbitt discute la *Fenomenología* de Hegel junto con la obra de teatro *La tragédie du roi Christophe* de Césaire (1963) como la unión de las filosofías de la historia hegeliana y Yoruba/Vudú (p. 143).

28 Nesbitt, *op. cit.* , p. 120.

29 Tavarès, "Hegel et Haïti", p. 119.

30 Véase d'Hondt, *Hegel Secret*, especialmente el primer capítulo: "Minerva", que analiza la cobertura de prensa de la Revolución francesa hecha por el diario (pero no sus frecuentes artículos sobre Saint-Domingue; de ahí la omisión de Tavarès sobre esta conexión). Sobre d'Hondt, véase "Hegel y Haití", n. 121.

31 Véase "Hegel y Haití", sección 10.

32 Citado en Saine, *Black Bread— White Bread*, p. 292. Hubo muchas comparaciones de este tipo con el barbarismo y el canibalismo en aquella época, documentadas por Saine, quien revela múltiples evidencias de que las masas no fueron incluidas en las afirmaciones liberales alemanas sobre la República francesa revolucionaria. *Volk* simplemente no es una categoría positiva en el pensamiento alemán del siglo XVIII. Si bien no menciona a Hegel como uno de los lectores de *Minerva*, Saine resalta la importancia de esta publicación, en particular los reportajes de Oelsner (quien 29

sabemos que conoció a Hegel en Berna): "Debemos en efecto considerar seriamente la posibilidad de que fueron los reportajes extensos y detallados de Oelsner y del joven

'Freiheitssoldat' [un soldado anónimo a favor de la libertad] en *Minerva* —sin lugar a dudas la publicación más influyente y más leída especializada en sucesos de la época—

los que influyeron más que cualquier otra cosa en la perspectiva liberal alemana de la revolución en esta época [agosto de 1792]” (p. 361).

33 Marcus Rainsford, *An Historical Account*, pp. x-xi. Rainsford hace aquí un contraste demasiado fuerte, pues Haití también tuvo su propio terror revolucionario.

34 Véase la discusión sobre esta acusación en Fischer, *Modernity Disavowed*, p. 35.

35 Fischer, *op. cit.* , p. 28. Como un contraste a mi propia interpretación de Hegel como admirador de la revolución esclava, ella se refiere a la indagación en su silencio hecha por Judith Butler, quien concluye que la resolución de Hegel de la dialéctica fue

“distópica”, análoga al punto de vista de Foucault, “según la cual los sujetos no pueden, en *strictu sensu*, ser liberados de la opresión, pues ellos llegan a existir sólo como efectos de esa misma opresión…” (p. 28). Butler no argumenta con intenciones históricas; su interpretación textual está mediada por el presente; como la mía, de hecho, está también mediada por una perspectiva teórico-crítica. Si bien diferimos en nuestro método, en tanto concierne a la política de nuestros trabajos, Butler y yo no estamos tan en desacuerdo en nuestros “compromisos ideológicos” (p. 28), como pareciera.

36 Fischer interpreta el silencio de Hegel psicoanalíticamente: “Ésta es, me parece, la historia de ‘Hegel y Haití’. Es la historia de una profunda ambivalencia, probablemente una fascinación, o miedo, y en última instancia una negación” (*ibid.* , p. 32).

37 Pinkard, *Hegel*, p. 230. “En 1806, Goethe logró al fin arreglar un salario de 100

táleros [¡una cantidad llevada a la fama por el ejemplo de Kant en *La crítica de razón pura*!], pero esto “no llegaba a ser más que un honorario” (p. 223). Hegel, luego de conseguir el respeto social con

un matrimonio aceptable, al final se hizo responsable de su hijo ilegítimo Ludwig, a quien incentivó cuando joven a que se uniera a la marina mercante holandesa. Ludwig murió en el sudeste asiático en 1831, el mismo año que Hegel.

38 Él había quedado deslumbrado al ver a Napoleón —"esta alma del mundo"—

quien entró en Jena el día antes de la batalla (octubre de 1806): "Es en verdad una sensación maravillosa ver a un individuo semejante, alguien que concentrado aquí en un solo punto y a horcajadas en un caballo, extiende su mano sobre el mundo y lo domina

[…] este hombre extraordinario, a quien es imposible no admirar" (Carta de Hegel a Niethammer, citado por Pinkard, *op. cit.* , p. 228). Pero como lo señala Pinkard, es algo fantasioso trazar demasiadas conclusiones acerca de este encuentro legendario, pues la *Fenomenología* ya había sido escrita, y puesto que Hegel también padeció los horrores de la batalla: "nadie se ha imaginado la guerra tal y como yo la he visto" (p. 230).

39 Citado en Pinkard, *op. cit.* , p. 228.

40 Pinkard, *ibid.* , pp. 242-243. Hegel escribió con anticipación bastante entusiasta:

"'sigo los eventos del mundo con curiosidad'; esperaba llevar al periódico el mismo nivel de la prensa francesa, manteniendo 'la pomposidad y la imparcialidad en los reportajes que los alemanes aprecian por encima de cualquier cosa' ".

41 Según su primer editor (Rudolf Haym), el manuscrito de la conferencia del cual se extrajo este texto (en 1857) degeneró en "mera historia", y es al menos concebible que esta historia, ignorada

por Haym, tuviera algo que ver con los eventos de Saint-Domingue (véase “Hegel y Haití”, n. 91).

42 Véase “Hegel y Haití”, n. 90.

43 Véase *ibid.,* n. 82.

31

HEGEL Y HAITÍ*

1

Para el siglo XVIII, la esclavitud se había convertido en la metáfora fundamental de la filosofía política de Occidente, connotando todo lo que se concebía como maldad en las relaciones de poder. 1 La libertad, su antítesis conceptual, era considerada por los pensadores ilustrados como el valor político más alto y universal. Pero esta metáfora política comenzó a echar raíces precisamente en el momento en que la práctica económica de la esclavitud —el acto capitalista, sistemático y extremadamente sofisticado de esclavizar a los no europeos como fuerza de trabajo en las colonias— se incrementaba cuantitativamente y se intensificaba cualitativamente, hasta tal punto que, para mediados del siglo XVIII, servía de garante para todo el sistema económico de Occidente, permitiendo paradójicamente la difusión global de las mismas ideas ilustradas con las que estaba en tan fundamental contradicción.

Esta evidente discrepancia entre pensamiento y práctica marcó el periodo de la transformación del capitalismo global, desde su forma mercantil hasta la protoindustrial.

Uno podría pensar que sin duda ningún pensador racional e “ilustrado” podría haber dejado de percatarse de esto. Pero ése no fue el caso.

La explotación de millones de trabajadores esclavos en las colonias era aceptada como parte del mundo dado por los mismos pensadores que proclamaban la libertad como el estado natural del hombre y como su derecho inalienable. Incluso cuando los llamados teóricos a la libertad se convirtieron en acción revolucionaria en el entorno político, la economía colonial, basada en mano de obra esclava que continuaba funcionando tras bambalinas, siguió permaneciendo oculta.

Si esta paradoja no parecía perturbar la conciencia lógica de la época, es tal vez más sorprendente que escritores de hoy en día, si bien por completo conscientes de los hechos, sean aún capaces de construir historias de Occidente como narrativas coherentes de libertad humana. Las razones no son necesariamente intencionales. Cuando las historias nacionales se conciben de manera autocontenidas bajo un aislamiento disciplinario, la evidencia contraria se vuelve marginal por parecer irrelevante. Cuanto mayor es la especialización del conocimiento, más alto es el nivel de investigación; cuanto más larga y respetada es la tradición académica, más fácil es ignorar los hechos discordantes. Cabe notar que la especialización y el aislamiento son también peligros para disciplinas nuevas como los estudios afroamericanos o las nuevas áreas como los 32

estudios de diásporas. Las fronteras disciplinarias permiten que la evidencia contraria le pertenezca a la historia de alguien más. Después de todo, un académico no puede ser experto en todas las áreas. Esto es bastante razonable. Pero argumentos como éste son una manera de evadir la verdad incómoda de que, si a ciertas constelaciones de hechos se les permite entrar con profundidad suficiente a las conciencias académicas, amenazarán no sólo las narrativas veneradas, sino también las arraigadas disciplinas académicas que las producen (y reproducen). Por ejemplo, no hay lugar alguno en la universidad en que esta particular constelación de investigación, “Hegel y Haití”, pueda encontrar su hogar. Éste es el tema que me concierne aquí, y voy a tomar una ruta enrevesada

para llegar hasta él. Les ruego que me disculpen, pero este aparente desvío es el argumento mismo.

2

La paradoja entre el discurso de la libertad y de la práctica de la esclavitud marcó el ascenso de las naciones de Occidente en la economía global de principios de la edad moderna. El ejemplo más temprano es el de los holandeses. Su "Edad de Oro", desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII, fue posible gracias a su dominio del intercambio mercantil global, incluida, como componente fundamental, la trata de esclavos. Pero si seguimos a Simon Schama, el más excelente de sus historiadores modernos, cuya densa descripción de la Edad de Oro holandesa se ha convertido en un modelo a seguir en el área de la historia cultural desde su publicación en 1987, nos llevaremos una sorpresa. Impresionantemente, los temas de la esclavitud, la trata de esclavos y de la mano de obra esclava nunca se discuten en *The Embarrassment of Riches* de Schama, un recuento de más de 600 páginas de cómo las nuevas Provincias Unidas de los Países Bajos aprendieron, a medida que desarrollaban su propia cultura nacional, a ser ricos y buenos. 2 Uno no tendría idea alguna de que la hegemonía holandesa en la trata de esclavos (al remplazar a España y a Portugal como actores principales)3 contribuyera de forma sustancial a la enorme "sobrecarga" de riqueza que él describe como un factor social y moralmente problemático durante el siglo de la

"centralidad" de Holanda en el "comercio mundial". 4 Sin embargo, Schama nos presenta por completo el hecho de que la metáfora de la esclavitud, proveniente de la historia de la liberación de los israelitas de Egipto en el Antiguo Testamento y adaptada al contexto moderno, fue fundamental para que los holandeses se comprendieran a sí mismos durante su lucha por la independencia (1570-1609) en contra de la "tiranía" española que los "esclavizó"; y por ello para los orígenes de la nación holandesa moderna. 5 Schama reconoce claramente la contradicción más patente, el hecho

de que los holandeses discriminaran en aquella época a los judíos. 6 Él incluye un capítulo entero donde discute la persecución e inculpación de una larga lista de “forasteros” que, debido a la obsesión psicológica holandesa por la purificación, necesitaban ser limpiados del cuerpo social: 33

homosexuales, judíos, gitanos, holgazanes, vagabundos, prostitutas; pero no tiene nada que decir sobre los esclavos africanos en este contexto. 7

Queda claro que Schama se encuentra fatigado con las historias económicas marxistas que tratan a los holandeses *sólo* como un poder mercantil capitalista. 8 Su proyecto se enfoca, en cambio, en el rastreo de causalidades culturales. Él examina cómo las ansiedades de la riqueza debidas al “exceso de bienes” despertaron en los holandeses modernos un miedo a un tipo distinto de esclavitud, la “esclavitud al lujo” que amenazaba el “libre albedrío”, el miedo a que la avaricia por el consumo pudiera

“convertir a almas libres en esclavos serviles”. 9 Él se enfoca en la familia como el núcleo de la “holandesidad”, no el mercado global, permitiéndole a sus lectores acceso a la vida, al hogar privado y doméstico, con sus fogones, mesas repletas y afectos personales, cuando “*ser* holandés era ser local, parroquial, tradicional y habitual”. 10 Podríamos entonces estar preparados para excusarlo, si no fuera por el hecho de que los esclavos no eran extraños para la domesticidad holandesa. ¿Acaso el silencio de Schama refleja el silencio de sus fuentes escritas? No puedo saberlo. 11 Pero la cultura visual holandesa provee evidencia clara de una realidad diferente. Una pintura de Franz Hals de 1648

presenta en el centro mismo del lienzo a un joven negro, probablemente un esclavo, como parte de la vida doméstica, visible en el seno de una cómoda y afectuosa familia holandesa en medio de un paisaje holandés local y parroquial. En el libro profusamente ilustrado de Schama, esta pintura de Hals no aparece (aunque otra de él, de un hombre y su mujer holandeses solos en un paisaje sí

está incluida). Tampoco hay otras imágenes de negros. 12 Por supuesto, debido a la ausencia de esclavos en las fuentes escritas de Schama ellos habrían estado fuera de lugar si aparecieran en las ilustraciones. La consecuencia de este tipo de investigación es una ceguera parcial en medio de océanos de perspicacia, y esto es típico de la investigación académica occidental, como veremos ahora.

3

Desde 1651, Gran Bretaña desafió a los holandeses en una serie de batallas navales que llevaron en última instancia al dominio británico de la economía no sólo europea sino también global, incluida la trata de esclavos. 13 En aquel momento la revolución de Cromwell en contra de la monarquía absoluta y del privilegio feudal siguió el precedente europeo de usar metafóricamente la historia del Antiguo Testamento sobre la liberación de los israelitas. Pero dentro de la teoría política de la época se estaban dejando a un lado las Escrituras. La figura crucial aquí es Thomas Hobbes. Si bien *Leviatán* (1651) es un híbrido de imaginería moderna y bíblica, la esclavitud se discute en claros términos seculares. 14 Él la ve como una consecuencia de la guerra de todos contra todos que caracteriza el estado de naturaleza, y por ello perteneciente a la disposición natural del 34



hombre. [15] Involucrado a través de su patrocinador, lord Cavendish, en los asuntos de la Compañía de Virginia que gobernaba una de las colonias en América, Hobbes aceptaba la esclavitud como “una parte inevitable de la lógica del poder”. [16] Incluso los habitantes de

“naciones cívicas y florecientes” podrían volver a ese estado. [17] Hobbes era lo suficientemente honesto y no tenía dilema alguno con la esclavitud; no así John Locke.

La primera oración del libro I, capítulo I de su obra *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690) declara inequívocamente: “La esclavitud es un estado humano tan vil y tan miserable, y tan directamente opuesto a la Templanza y al Coraje de nuestra Nación, que es a duras penas concebible que un *inglés*, y mucho menos un *caballero* [gentleman], pudiera llegar a abogar por ella”.

FIGURA 3. Franz Hals, *Retrato de una familia holandesa*, 1648. Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid.

Sin embargo, la indignación de Locke en contra de las “Cadenas para toda la humanidad” no era una protesta en contra de la esclavitud de los africanos negros en las plantaciones del Nuevo Mundo, y mucho menos en las colonias británicas. 18 Más bien, la esclavitud era una metáfora para la tiranía legal, tal y como era usada en debates parlamentarios británicos acerca de teoría constitucional. Al ser un accionista de la Compañía Real Africana envuelto en las políticas coloniales americanas en Carolina, 35

Locke “claramente concebía la esclavitud de los negros como una institución justificable” .19 El aislamiento del discurso político sobre el contrato social de la economía de la producción doméstica *(oikos)* permitía que este doble estándar fuera posible. 20 La libertad británica significaba la protección de la propiedad privada, y los esclavos eran propiedad privada. Mientras que los esclavos estuvieran bajo la jurisdicción doméstica, su estatus estaba protegido por la ley. 21

4

Medio siglo más tarde, el entendimiento clásico de la economía —y por ende de la posesión de esclavos— como un asunto privado y doméstico estaba en franco conflicto con las nuevas realidades globales. El azúcar transformó las plantaciones de las Indias Occidentales. Intensiva en términos de capital y de fuerza de trabajo, la producción de azúcar era protoindustrial, lo que causó un alza empinada en la importación de esclavos y una intensificación brutal de su explotación laboral para satisfacer la nueva y en apariencia insaciable demanda europea del dulce adictivo del azúcar. 22 La líder del auge del azúcar en todo el Caribe fue la colonia francesa de Saint-Domingue, la cual en 1767

produjo 63 000 toneladas de azúcar. 23 La producción de azúcar llevó a una demanda también en apariencia insaciable de esclavos,

cuyos números se multiplicaron por 10 en Saint-Domingue hasta llegar a ser 500 000 seres humanos. Dentro de Francia, más de 20% de la burguesía dependía de las actividades comerciales conectadas con la esclavitud. 24 Los pensadores de la Ilustración francesa escribieron en medio de esta transformación. Si bien idealizaban a las poblaciones indígenas coloniales con mitos como el del salvaje noble (los “indios” del “Nuevo Mundo”), la savia económica de la mano de obra esclava no les concernía. 25 Si bien los movimientos abolicionistas existían para aquel entonces, y en Francia *Les amis des noirs* (Los amigos de los negros) condenaban los excesos de la esclavitud, una defensa de la libertad en términos de la igualdad de razas era algo en efecto extraño. 26



FIGURA 4. Sir Peter Lely, *Isabel condesa de Dysart, circa* 1650. Ham House, Surrey. Los esclavos estuvieron de moda en la Inglaterra de finales del siglo XVII, como acompañantes de damas aristocráticas a manera de mascotas domésticas. El *London Advertiser* de 1756 “publicó un aviso de Matthew Dyer que informaba al público que había hecho ‘candados de plata para negros y perros, collares, etc.’ [...] Las damas inglesas posaban para sus retratos o bien con sus corderos de mascota, sus perros falderos o sus negros mascota” (Dabydeen, *Hogarth’s Blacks*, pp. 21-23). Los retratos del holandés

Peter Lely fueron prototipos de un nuevo género de pinturas, donde jóvenes negros aparecían ofreciéndole a sus amos frutas y otros símbolos de riqueza provenientes de las colonias. Para la presencia de esclavos en Gran Bretaña en el siglo XVIII, véanse también Shyllon, *Black Slaves in Britain*, y Linebaugh, *The London Hanged*.

37

"El hombre nace libre, y en todas partes se encuentra encadenado." Así comienza *El contrato social* de Jean-Jacques Rousseau, publicado en 1762. 27 No hay condición humana que le sea más nefasta a su corazón o a su mente que la esclavitud. Y no obstante, incluso Rousseau, santo patrón de la Revolución francesa, reprime de su conciencia los millones de esclavos que verdaderamente existen y que son propiedad de europeos, a medida que condena inexorablemente la institución. La indignante omisión de Rousseau ha sido expuesta meticulosamente por los académicos, pero sólo en años recientes. El filósofo de origen catalán Louis Sala-Molins ha escrito una historia (1987) del pensamiento ilustrado visto desde la perspectiva de *Le code noir*, el código legal francés que se aplicaba a los esclavos negros en las colonias, escrito en 1685 y firmado por Luis XIV, y erradicado definitivamente sólo en 1848. Sala-Molins procede punto por punto a través del código, el cual legalizaba no sólo la esclavitud —el trato de seres humanos como propiedad—, sino también el marcado, la tortura, la mutilación física y el asesinato de esclavos que desafiaran su estatus inhumano. Él yuxtapone este código, que aplicaba a todos los esclavos bajo jurisdicción francesa, a los textos de los filósofos de la Ilustración, documentando así su indignación con respecto a la esclavitud en la teoría mientras ignoraban "magníficamente" la esclavitud en la práctica. Sala-Molins se siente indignado, y con toda la razón. En *El contrato social*, Rousseau argumenta: "El derecho a la esclavitud es nulo, no simplemente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y sin sentido. Estas palabras, *esclavitud* y *derecho* [*droit*, es decir, la ley], son contradictorias.

Son mutuamente excluyentes". [28] Sala-Molins nos permite ver las consecuencias de esta afirmación: "*Le code noir*, el ejemplo más perfecto de este tipo de convención en la época de Rousseau, no es un código legal. El derecho del cual habla no es un derecho, pues intenta volver legal algo que no puede legalizarse, la esclavitud". [29] Por lo tanto, él halla ridículo el hecho de que Rousseau nunca mencione el *code noir* en sus escritos. "El caso existente y flagrante de lo que él está declarando como insostenible no recibe su atención en absoluto." [30] Sala-Molins escudriña los textos en busca de cualquier evidencia que pueda excusar este silencio y encuentra, inequívocamente, que Rousseau conocía los hechos. El filósofo de la Ilustración citó literatura de viajes de la época —Kolben acerca de los hotentotes, Du Tertre acerca de los indígenas en las Antillas—, pero esquivó las páginas de estos mismos recuentos que describían explícitamente los horrores de la esclavitud europea. Rousseau se refiere a los seres humanos de todas partes, pero omite a los africanos; habló sobre los habitantes de Groenlandia que murieron de tristeza al ser transportados a Dinamarca, pero no de la tristeza de los africanos al ser transportados al Caribe lo que produjo suicidios, motines y humanos dejados a la deriva. Él declaró iguales a todos los hombres y vio la propiedad privada como el origen de la inequidad, pero nunca sumó dos y dos para discutir los beneficios económicos de la esclavitud en Francia como parte central de los argumentos tanto de la igualdad como de la propiedad. [31] Del mismo modo que en las Repúblicas Unidas de los Países Bajos y en Gran Bretaña, los esclavos africanos se encontraban presentes, usados y abusados domésticamente dentro de Francia. [32] De hecho, Rousseau no podría no haber sabido 38

"que hay aposentos en París donde uno se divertía indiscriminadamente con un mico y con un joven niño negro *(négrillon)*". [33]

Sala-Molins declara el silencio de Rousseau de cara a esta evidencia como "racista" y

“repugnante”. 34 Tal indignación no es usual entre académicos que, en tanto que profesionales, están entrenados para evitar juicios pasionales en su escritura. Esta neutralidad moral está incorporada en los métodos disciplinarios que, aunque basados en una variedad de premisas filosóficas, resultan en las mismas exclusiones. Los historiadores intelectuales de hoy día que analizan a Rousseau en su contexto seguirán el protocolo profesional correcto y relativizarán esta situación, juzgando (y excusando) el racismo de Rousseau a partir de las costumbres de la época, y así con ello evadir la falacia del anacronismo. O el filósofo actual, entrenado para analizar a la teoría completamente abstraída del contexto histórico, le atribuirá una universalidad a los escritos de Rousseau que trasciende la intención original del autor y sus limitaciones personales para así evitar el riesgo de un argumento *ad hominem*. En ambos casos, a los hechos embarazosos se les es permitido desaparecer. Sin embargo, son visibles, en historias generales de la época, cuando no se puede evitar su mención porque cuando la teoría de la Ilustración es puesta en práctica, los autores de las revoluciones políticas tropezaban con el hecho económico de la esclavitud en maneras que hacían que sus propios reconocimientos de la contradicción se tornaran imposibles de evitar.

5

Los revolucionarios de Estados Unidos que lucharon por su independencia en contra de Gran Bretaña movilizaron el discurso político de Locke para sus propósitos. La metáfora de la esclavitud fue crucial para tal lucha, pero en un nuevo sentido: “Los estadunidenses por lo general creían que los hombres que eran gravados sin su consentimiento eran literalmente esclavos, pues habían perdido el poder de resistir la opresión, puesto que la incapacidad de defensa llevaba inevitablemente a la tiranía”. 35 Al evocar las libertades de la teoría de los derechos naturales, los colonos estadunidenses en tanto propietarios de esclavos cayeron en “una monstruosa inconsistencia”. 36 Y sin embargo, aunque algunos como Benjamin Rush reconocieron su mala fe, 37 y otros

como Thomas Jefferson culparon a los británicos por la esclavitud negra;[38] y si bien los esclavos mismos reclamaron su libertad, [39] y unos pocos estados aprobaron legislaciones antiesclavistas, [40]

la nueva nación, concebida en libertad, toleró la “monstruosa inconsistencia”, incluyendo la esclavitud en la constitución de los Estados Unidos.

Denis Diderot, el enciclopedista francés, habló de forma admirable acerca de los revolucionarios estadunidenses por haber “quemado sus cadenas” y “rechazado la esclavitud”. [41] Pero si la naturaleza colonial de la lucha estadunidense por la libertad hizo que de cierto modo fuera posible sostener la distinción entre el discurso político y las 39

instituciones sociales, en el caso de la Revolución francesa una década más tarde los variados sentidos de esclavitud se enredaron por completo cuando tropezaron con las contradicciones fundamentales entre los desarrollos revolucionarios adentro de Francia y los desarrollos afuera de ella en sus colonias. Tomó años de derramamiento de sangre antes de que la esclavitud —la que en verdad existía, no simplemente la analogía metafórica— fuera abolida en las colonias francesas, e incluso entonces los éxitos obtenidos fueron sólo temporales. Si bien la abolición de la esclavitud era el único resultado lógico posible del ideal de la libertad universal, esto no sucedió gracias a las ideas o incluso a las acciones revolucionarias de los franceses; esto sucedió gracias a las acciones de los mismos esclavos. El epicentro de esta lucha fue la colonia de Saint-Domingue. En 1791, mientras que incluso los adversarios más apasionados de la esclavitud dentro de Francia daban largas al tema, el medio millón de esclavos en Saint-Domingue, la colonia más rica no sólo de Francia sino de todo el mundo colonial, se apropió de la lucha por la libertad no por medio de reclamaciones, sino por medio de revueltas organizadas y violentas. [42] En 1794, los negros armados de Saint-Domingue forzaron a la República Francesa a que aceptara el hecho consumado de que la esclavitud había sido

abolida en la isla (declarado esto por los comisionados de la Francia colonial, Sonthonax y Polverel, quienes procedieron por sí mismos) y a universalizar la abolición a lo largo y ancho de todas las colonias francesas. 43

Desde 1794 hasta 1800, como hombres libres, estos antiguos esclavos participaron en la lucha en contra de las fuerzas británicas invasoras, quienes eran la esperanza de muchos de los colonos terratenientes blancos o mulatos para restaurar la esclavitud. 44 El ejército negro bajo el mando de Toussaint Louverture derrotó militarmente a los británicos en una lucha que fortaleció el movimiento abolicionista adentro de Gran Bretaña, lo cual preparó el camino para la suspensión británica de la trata de esclavos en 1807. 45 En 1801, Toussaint Louverture, el antiguo esclavo y para ese entonces gobernador de Saint-Domingue, sospechó que el gobierno en París podría intentar rescindir la abolición. 46 Y no obstante, aún leal a la república, 47 escribió una constitución para la colonia que estaba años por delante de cualquier otro documento del mundo: si no en sus premisas con respecto a la democracia, sí en términos de la inclusión racial en su definición de ciudadanía. 48 Napoleón, en efecto, intentó en 1802 restablecer la esclavitud y *Le code noir*, y mandó a arrestar y deportar a Toussaint Loverture a Francia, en donde murió en prisión en 1803. Cuando Napoleón envió las tropas francesas bajo el mando de Leclerc para subyugar a la colonia, desatando una guerra brutal en contra de la población negra “que llegó a ser una guerra genocida”, 49 los ciudadanos negros de Saint-Domingue tomaron una vez más las armas, demostrando, en palabras del mismo Leclerc, que: “no es suficiente con librarse de Toussaint, hay 2 000 Toussaint de los que habría que librarse”. 50 El primero de enero de 1804 un nuevo líder militar, Jean-Jacques Dessalines, quien había nacido siendo esclavo, tomó el paso final para declarar la independencia de Francia, combinando así el final de la esclavitud con el final del estatus colonial. Bajo la insignia de “Libertad o muerte” (estas palabras fueron incluidas en la bandera azul y roja, 40

de la cual se removió la banda blanca de la francesa), 51 derrotó a las tropas francesas y destruyó a la población blanca, estableciendo en 1805 una nación constitucional e independiente de ciudadanos "negros", un "imperio", reflejando el del propio Napoleón, el cual él nombró con el arahuaco de Haití. 52 Estos eventos, que provocaron la completa libertad de los esclavos y de la colonia, no tenían precedentes. "Nunca antes una sociedad esclava había derrocado a la clase gobernante. "53

La liberación de los esclavos africanos de Saint-Domingue lograda por ellos mismos les trajo, por la fuerza, el reconocimiento de los blancos europeos y estadunidenses; si bien sólo en la forma de miedo. Asimismo, suscitaron respeto entre aquellos con simpatías igualitarias. Durante casi una década, antes de que la eliminación violenta de los blancos señalara la sustracción deliberada de los principios universalistas, los jacobinos negros de Saint-Domingue aventajaron a las metrópolis al alcanzar activamente la meta ilustrada de la libertad humana, pareciendo probar que la Revolución francesa no era sólo un fenómeno de implicaciones históricas a nivel europeo sino mundial. 54 Si nos hemos acostumbrado a narrativas distintas, unas que ubican los eventos coloniales en los márgenes de la historia europea, hemos sido seriamente engañados. Los acontecimientos en Saint-Domingue fueron centrales para los intentos contemporáneos de comprender la realidad de la Revolución francesa y sus secuelas. 55 Debemos estar conscientes de los hechos desde esta perspectiva.

6

Consideremos el desarrollo lógico del derrocamiento de la esclavitud en términos de la evolución de la conciencia de los europeos que lo vivieron. Los revolucionarios franceses se concebían a sí mismos desde un principio como un movimiento de emancipación que liberaría al pueblo de la "esclavitud" de las inequidades feudales. En 1789, las consignas de "Vivir en libertad o morir" y "Mejor la muerte que la esclavitud" eran comunes, y la

“Marsellesa” denunciaba “l’esclavage antique” en este contexto. [56] Ésta fue una revolución en contra no sólo de la tiranía de un gobernante en particular, sino de todas las tradiciones del pasado que violaban los principios generales de la libertad humana. Al reportar sobre los eventos ocurridos durante el verano de 1789 en París, el publicista alemán Johann Wilhelm von Archenholz (de quien escucharemos de nuevo) perdió su acostumbrada neutralidad periodística y exclamó que el “pueblo” *(Volk)* francés, quien

“estaba acostumbrado a besar sus cadenas […] había roto en cuestión de horas esas cadenas gigantescas con un golpe absoluto de coraje, tornándose más libre que lo que fueron los romanos y los griegos, y lo que son los estadunidenses y los británicos”. [57]

¿Pero entonces las colonias eran el origen de la riqueza de gran parte de la población francesa? El sentido de libertad estaba en juego al ellos reaccionar a los eventos de 1789, y en ningún lugar esto era más acuciante que en la joya de la corona, Saint-Domingue.

41

¿Seguirían los colonos la pauta de los estadunidenses y se rebelarían, tal y como instaban algunos dueños de plantaciones criollos de Saint-Domingue? ¿O se unirían fraternalmente para proclamar su “libertad” en tanto que ciudadanos franceses? Y si éste era el caso,

¿entonces quiénes habrían de ser incluidos como ciudadanos? De seguro los propietarios de tierras. [58] ¿Pero sólo los blancos? Se estima que los mulatos eran propietarios de un tercio de la tierra cultivada en Saint-Domingue. [59] ¿No deberían ellos acaso ser incluidos, y no sólo ellos, sino también los negros libres? ¿Era la propiedad o la raza la prueba de fuego para ser un ciudadano francés? Y lo más relevante, si los africanos podrían en principio ser incluidos como ciudadanos —esto es, si las presunciones implícitamente racistas que subyacían al *code noir* no eran válidas—, ¿entonces cómo podría continuar la esclavitud legal de los negros?

[60] Y si no era posible, ¿cómo podría mantenerse el régimen colonial? El desdoblamiento de la lógica de la libertad en las colonias amenazaba con desenmarañar el marco institucional de la economía esclava en su totalidad, una economía que soportaba a una parte considerable de la burguesía francesa, precisamente a quienes les pertenecía esa misma revolución política. [61] Y no obstante, sólo la lógica de la libertad le daba legitimidad a su revolución en los términos universales que los franceses veían en ellos mismos.

La Revolución haitiana era el crisol, la prueba de fuego para los ideales de la Ilustración francesa. Y todo europeo que era parte del público lector burgués lo sabía. [62]

“Los ojos del mundo están puestos en Santo Domingo.” [63] Así empieza un artículo publicado en 1804 en *Minerva*, un periódico fundado por Archenholz, quien había estado cubriendo la Revolución francesa desde sus comienzos y reportando sobre la revolución en Saint-Domingue desde 1792. [64] Durante todo un año, desde el otoño de 1804 hasta finales de 1805, *Minerva* publicó una serie continua, con un total de más de 100 páginas, incluyendo documentos originales, resúmenes de noticias y testimonios de testigos, que informaba a sus lectores no sólo acerca de la lucha final por la independencia de esta colonia francesa –bajo la consigna de ¡Libertad o muerte!–, [65] sino también de eventos ocurridos durante los 10 años previos. Archenholz fue crítico de la violencia de esta revolución (como lo fue del Terror jacobino en la metrópolis), pero llegó a apreciar a Toussaint Louverture, publicando como parte de la serie, en traducción al alemán, un capítulo de un nuevo manuscrito de un capitán británico, Marcus Rainsford, quien alababa la personalidad de Toussaint, su liderazgo y su humanidad en grados superlativos.[66]

El periódico de Archenholz tomó prestado libremente de fuentes inglesas y francesas de modo que su recuento reflejaba las noticias ampliamente reportadas al público lector europeo, y los artículos de *Minerva* eran retomados a su vez por “innumerables periódicos” (una

situación de comunicación abierta y cosmopolita, a pesar de las restricciones de propiedad intelectual, que no ha tenido igual sino hasta tal vez en los albores de Internet). [67] Si bien hubo censura en la prensa francesa desde 1803, [68] los periódicos y los semanarios británicos (al igual que los estadunidenses y los polacos)[69]

42

recalcaban los eventos de la lucha final revolucionaria en Saint-Domingue: el *Edinburgh Review*, entre otros. [70] William Wordsworth escribió un soneto titulado "A Toussaint Loverture", que fue publicado en febrero de 1803 en el *Morning Post*, en el cual condenaba el restablecimiento del *code noir* en las colonias francesas. [71]

En la prensa de lengua alemana, la cobertura de *Minerva* tenía un carácter especial.

Para 1794, dos años después de su fundación, ya su reputación se había consolidado como la mejor en su género de revistas políticas. Se esforzaba por ser imparcial, objetiva, factual y por aspirar a la "verdad histórica" que sería "instructiva… [para]

nuestros nietos". [72] Su meta, según el lema (¡en inglés!) de la revista, era el de "mostrar a la edad y al cuerpo mismo del tiempo su forma y su presión [*to shew the very age and body of the time its form and pressure*]". [73] Para 1798, su circulación era de 3 000 copias (respetable hoy en día para una revista intelectualmente seria), y se estima que ese número se había duplicado para 1809. En palabras del biógrafo de Archenholz, *Minerva* fue "la revista política más importante de finales de siglo" tanto en términos de calidad del contenido, escrito por corresponsales regulares (quienes eran importantes figuras públicas por sí mismos), como de la calidad de sus lectores, entre quienes se encontraban algunas de las personas más influyentes de Alemania. [74] El rey Federico Guillermo II de Prusia "leía constantemente *Minerva*". [75] Tanto Goethe como Schiller leían *Minerva* (este último se escribió con Archenholz), [76] así como Klopstock (quien contribuyó a la revista), Schelling y Lafayette. Y

también –¿debo seguir manteniéndolo en silencio más tiempo?– otro lector habitual de *Minerva*, como nos lo permite saber su correspondencia publicada, fue el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel. 77

7

“¿De dónde proviene la idea de Hegel sobre la relación entre amo y esclavo?”, se preguntan los expertos en Hegel, repetidamente, al referirse a la famosa metáfora de la

“lucha a muerte” entre el amo y el esclavo, la cual proveía a Hegel la clave para el despliegue de la libertad en la historia mundial, y la cual él elaboró en un primer momento en la *fenomenología del espíritu*, escrita en Jena en 1805-1806 (el primer año de existencia de la nación haitiana), y publicada en 1807 (el año de la abolición de la esclavitud en Gran Bretaña). ¿De dónde, en realidad, proviene? Los historiadores intelectuales de la filosofía alemana conocen sólo un lugar en donde se puede encontrar la respuesta: la obra de otros intelectuales. Tal vez fue en Fichte, escribe George Armstrong Kelly, aunque “el problema del amo y el esclavo es en esencia platónico”. 78

Judith Shklar toma la ruta común de conectar la discusión de Hegel con Aristóteles. Otto Pöggeler –y no hay un nombre más distinguido en la erudición alemana de Hegel–

sugiere que la metáfora no proviene ni siquiera de los antiguos, sino que es un ejemplo totalmente “abstracto”. 79 Sólo un investigador, Pierre-Franklin Tavarès, ha hecho una 43

conexión entre Hegel y Haití, basando su argumento en la evidencia de que Hegel leyó al abolicionista francés Henri Grégoire.80 (Su trabajo, escrito a principios la década de 1990, que yo sepa, ha sido ignorado estrepitosamente por el *establishment* hegeliano.) Pero incluso Tavarès se centra en el Hegel tardío, después de que la dialéctica del amo y el esclavo hubiera sido concebida. 81 Nadie se

ha atrevido a sugerir que la idea de la dialéctica entre señoría y vasallaje le llega a Hegel en Jena durante los años 1803-1805 a través de sus lecturas de la prensa: revistas y periódicos. Y no obstante, este mismo Hegel, en este mismo periodo de Jena durante el cual se concibe la dialéctica de amo y esclavo, hizo la siguiente notación: “Leer el periódico temprano en la mañana es una especie de plegaria realista matutina. Uno orienta su disposición en contra del mundo y hacia Dios [en un caso], o hacia aquello que es el mundo [en el otro]. El primero da la misma seguridad que el segundo, al saber dónde se está parado”. 82

Minerva.

Ein Journal
historischen und politischen Inhalts.

Herausgegeben

von

J. W. v. Archenholz,
vormals Hauptmann in Königl. Preußischen
Diensten.

December. 1804.

— — — — — — — To shew
the very age and body of the time,
its form and pressure.

Im Verlage des Herausgebers
und in Commission
bey B. G. Hoffmann in Hamburg.

FIGURA 5. Portada de *Minerva*.

anticipated,
xpedition to
he weather,
ll frozen in.

ur English

otfating be-
e Prince of
eive an in-
rty situated
nat this in-
ions on the

very active
his country
ft unsettled
fidently re-
ite Egypt ;
le obstacle,
does space

Vienna of
of Vienna,
just set at
neville, the
in the for-
the greater
been tried,
Authorities,
recovered
are solely
ion of, the
nem as for-

ORIGINAL POETRY.

SONNET

No. III.

TO TOUSSAINT L'OUVERTURE.

TOUSSAINT ! the most unhappy man of men,
Whether the rural milk-maid by her cow
Sing in thy hearing, or thou liest now
Alone in some deep dungeon's earless den,
O miserable Chieftain ! Where and when
Wilt thou find patience ? yet die not ; be thou
Life to thyself in death ; with chearful brow
Live, loving death, nor let one thought in ten
Be painful to thee! Thou hast left behind
Powers that will work for thee, air, earth, and sky,
There's not a breathing of the common wind
That will forget thee : thou hast great allies ;
Thy friends are exultations, agonies,
And love, and man's unconquerable mind!

W.

SPORTING.

BETTING ROOM, JANUARY 31.

OFFERED TO BET.—The field against two, for the Classes of the Oatlands Stakes.

5 to 4, P. p. on Quiz, against Highland Fling, Stamford, and the field, against 4, for the Derby.

BETTED.—500 to 250 against Lord Grey's colt, for the —11 to 1 that he did not win the Derby, and St. Leger.

9 to 1 against Sir H. Williamson's colt for the Derby.

7 to 2 against Duxbury, for the Oatlands.

500 to 5 that Pipylin, Gulliver, and Walton, did not three classes of Oatlands.

500 to 5 against Pipylin, Quiz, and Walton, for the

N.B. In both these bets the favourites were band

The QUEEN had a card party last night, at ingham-house, which was attended by a select of distinguished fashionables : among whom the Prince of WALES, and ... among whom

FIGURA 6. Soneto de Wordsworth en el *Morning Post*

del 2 de febrero de 1803.

46

Quedamos con sólo dos alternativas. O bien Hegel era el más ciego de todos los ciegos filósofos de la libertad en la Ilustración europea, rebasando de lejos a Locke y a Rousseau en su habilidad de bloquear la realidad enfrente de sus narices (las *publicaciones* justo frente a su cara en la mesa de desayuno); o bien Hegel sabía, sabía acerca de los esclavos reales que se estaban rebelando exitosamente en contra de verdaderos amos, y elaboró su dialéctica de amo y esclavo deliberadamente en medio de su contexto contemporáneo. 83

Michel-Rolph Trouillot escribe en su importante libro *Silencing the Past* que la Revolución haitiana "entró en la historia con la peculiar característica de ser impensable incluso cuando estaba ocurriendo". Por supuesto que él está en lo correcto al enfatizar la incapacidad de muchos contemporáneos, en vista de sus categorías prehechas, "para comprender las revoluciones en curso en sus propios términos". 84 Pero existe un riesgo al mezclar dos silencios, el del pasado y el del presente, cuando hablamos de la historia de Haití. Pues si los hombres y mujeres del siglo XVIII no pensaban en términos no raciales acerca de la "igualdad fundamental de la humanidad" como "algunos de nosotros pensamos hoy en día", por lo menos ellos sabían qué estaba pasando; hoy, cuando la revolución de esclavos en Haití puede ser más concebible, es más invisible debido a la construcción de discursos disciplinarios a través de los cuales se hereda el conocimiento del pasado. 85

Los europeos del siglo XVIII *estaban* pensando en la Revolución haitiana precisamente porque desafiaba el racismo de muchos de sus prejuicios. Uno no tenía que ser un simpatizante de la revolución de esclavos para reconocer su importancia central en el discurso político. 86 "Incluso en la era de las revoluciones, los

contemporáneos reconocieron la creación de Haití como algo extraordinario. ”87 Y aun sus oponentes la consideraron como un “evento extraordinario” que era “merecedor de la contemplación de los filósofos”. 88 Marcus Rainsford escribió en 1805 que la causa de la Revolución haitiana era el “espíritu revolucionario de la libertad”. 89 El hecho de que este espíritu *pudiera* estar prendiendo, cruzando la línea de división de no sólo razas sino también de esclavos y hombres libres, era precisamente lo que hacía que fuera posible argumentar, sin regresar a la ontología abstracta de la “naturaleza”, que el deseo de libertad era en verdad universal, un evento de la historia *mundial* y, en efecto, el ejemplo que rompía el paradigma. Antes de escribir la *Fenomenología del espíritu*, Hegel se había ocupado del tema del reconocimiento mutuo en términos de la *Sittlichkeit:* los criminales en contra de la sociedad o las relaciones mutuas de comunidades religiosas o de afectos personales.

Pero ahora este joven profesor de cátedra, aún a principios de sus treinta, decidió audazmente rechazar estas primeras versiones (más aceptables en el discurso filosófico establecido) e inaugurar, como metáfora central de su obra, no la esclavitud frente a un estado mítico de naturaleza (como antes lo venían haciendo desde Hobbes hasta Rousseau), sino los esclavos en contra de los amos, trayendo así a este texto las realidades presentes e históricas que lo rodeaban como tinta invisible.

8

Consideremos con más detalle la dialéctica de Hegel del amo y el esclavo y concentrémonos en las características prominentes de esta relación. (Haré uso no sólo de los pasajes relevantes de la *Fenomenología del espíritu,* sino también de los textos de Jena que inmediatamente la precedieron, 1803-1806.)90

Hegel entiende la posición del amo en términos políticos y económicos. En el *System der Sittlichkeit* (1803): “El amo está

generalmente en posesión de una superabundancia de necesidades físicas, y el otro [el esclavo] carece de ellas". 91 En una primera consideración, la situación del amo es "independiente, y su naturaleza esencial es ser por sí mismo"; mientras que "el otro", la posición del esclavo, "la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro". 92

El esclavo se caracteriza por la ausencia de reconocimiento que recibe. Es visto como

"una cosa"; "la coseidad" es la esencia de la conciencia esclava: tal y como era la esencia de su estatus legal bajo el *code noir*. 93 Pero a medida que se desenvuelve esta dialéctica, el aparente dominio del amo se invierte a sí mismo debido a su autoconciencia que de hecho él es totalmente dependiente del esclavo. Uno simplemente debe colectivizar la figura del amo para ver la relevancia descriptiva del análisis de Hegel: la clase esclavista es de hecho por completo dependiente de la institución de la esclavitud gracias a la

"superabundancia" que constituye su riqueza. Esta clase es, por lo tanto, capaz de ser un agente de progreso histórico sin tener que aniquilar su propia existencia. 94 Pero entonces los esclavos (de nuevo, colectivizando la figura) adquieren autoconciencia al demostrar que no son cosas, ni objetos, sino sujetos que transforman la naturaleza material. 95 El texto de Hegel se torna oscuro y se queda en silencio al llegar a este punto de realización. 96 Pero dados los eventos históricos que proveyeron el contexto para la *Fenomenología del espíritu*, la inferencia es clara. Aquellos que alguna vez consintieron la esclavitud demuestran su humanidad cuando están dispuestos a arriesgarse a morir en vez de permanecer subyugados. 97 La ley (¡el *code noir*!) que les reconoce meramente como "una cosa" no puede considerarse más como vinculante, 98 aunque antes, según Hegel, era el esclavo mismo el responsable por su carencia de libertad al escoger inicialmente la vida por encima de libertad, la mera autopreservación. 99 En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel insiste en que la libertad no puede serle otorgada a

los esclavos desde arriba. La autoliberación del esclavo se adquiere por medio de una “lucha a muerte”: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...] El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona [¡la agenda de los abolicionistas!]; pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente”. [100] La meta de *esta* liberación, *de* la esclavitud, no puede ser la subyugación a su vez del amo, lo cual simplemente repetiría el “*impasse* existencial” [101] del amo, sino más bien, la completa eliminación de la institución de la esclavitud.

48

Dada la facilidad con la que esta dialéctica de señorío y esclavitud se presta a esta lectura, uno se pregunta por qué el tema de Hegel y Haití ha sido ignorado durante tanto tiempo. No sólo los especialistas en Hegel han fracasado en responder esta pregunta; ellos han fracasado, durante estos últimos 200 años, incluso en hacerla. [102]

9

De seguro una de las principales razones de esta omisión es la apropiación marxista de una interpretación social de la dialéctica de Hegel. Desde la década de 1840, con los escritos tempranos de Karl Marx, la lucha entre el amo y el esclavo se ha abstraído de su referencia literal y leído de nuevo como una metáfora; esta vez de la lucha de clases. En el siglo XX, la interpretación hegeliana-marxista tuvo poderosos partidarios, incluyendo a George Lukács, Herbert Marcuse, así como Alexandre Kojève, cuyas lecturas de la *Fenomenología del espíritu* fueron una relectura brillante de los textos de Hegel desde los ojos de Marx. [103] El problema es que los marxistas (blancos), entre todos los lectores, eran los que menos habrían de considerar la esclavitud real como significativa pues debido a su entendimiento de la historia como etapas sucesivas, la esclavitud –no importa cuán contemporánea fuera– era vista como una institución premoderna, proscrita de la narrativa y relegada al pasado. [104] Pero sólo si presumimos que Hegel está narrando un

historia europea autocontenida, en la cual “esclavitud” es una antigua institución mediterránea dejada atrás hace tiempo, es que esta lectura se torna remotamente plausible; remotamente, porque incluso dentro de la misma Europa de 1806, el trabajo no abonado y la servidumbre no habían aún desaparecido del todo, y las leyes continuaban siendo impugnadas en cuanto a que si la esclavitud real debía ser tolerada. 105

Hay un elemento de racismo implícito en el marxismo oficial, aunque sólo a causa de la noción de historia como una progresión teleológica. Esto se hizo evidente cuando los marxistas (blancos) se opusieron a la tesis de origen marxista del jamaiquino Eric Williams en *Capitalism and Slavery* (1944) –secundado por el historiador marxista, nacido en Trinidad, C. L. R. James en *The Black Jacobins*– que postulaba que la esclavitud de las plantaciones era una institución moderna de explotación capitalista por excelencia. 106 Con respecto al campo de los estudios de Hegel, Ludwig Siep y otros han criticado con razón la lectura marxista de Hegel en términos de la lucha de clases como anacrónica. Pero el resultado entre filósofos ha sido la tendencia de volver la espalda por completo a una contextualización social. 107 La interpretación de lucha de clases en Hegel es de hecho anacrónica; pero debería haber llevado a los intérpretes a mirar los eventos históricos contemporáneos de Hegel, y no desechar por completo la interpretación social.

Sin embargo, la mirada académica marxista ha iluminado toda un área de preocupaciones de Hegel que había pasado completamente desapercibida hasta el siglo XX. Ésta es el hecho de que Hegel leyó en 1803 *La riqueza de las naciones* de Adam 49

Smith, lo que le llevó a un entendimiento de la sociedad civil –“*die bürgerliche Gesellschaft*”– como una economía moderna, la sociedad creada a partir de las acciones del intercambio burgués. Pero si bien los marxistas se han entusiasmado con Hegel cuando cita el ejemplo de Smith de la manufactura de alfileres en su discusión de la división del trabajo (¡la cual no se ajusta al modelo de la dialéctica del amo y

el esclavo!), ellos han obviado comentar el hecho de que Smith incluyó una discusión económica de la esclavitud moderna en *La riqueza de las naciones*. 108

Desde hace mucho se admite que el entendimiento que Hegel tiene de la política es moderno, basado en una interpretación de los eventos de la Revolución francesa como un quiebre decisivo con el pasado, y que él se está refiriendo a la Revolución francesa en la *Fenomenología del espíritu*, incluso cuando no la menciona con nombre propio. 109

¿Por qué entonces Hegel puede haber sido un modernista en dos sentidos solamente: al adoptar la teoría de la economía de Adam Smith y al adoptar la Revolución francesa como el modelo de la política? Y no obstante, cuando se trata de la esclavitud, la cuestión social más ardiente de su época, con rebeliones de esclavos a lo largo y ancho de las colonias y con una revolución esclava exitosa en la más rica de todas ellas ¿por qué Hegel *debió* y *pudo* haberse quedado de alguna manera atrapado en Aristóteles?110

Sin lugar a dudas Hegel sabía acerca de los verdaderos esclavos y de sus luchas revolucionarias. En lo que fue tal vez el gesto más político de su carrera, utilizó los sensacionales eventos de Haití como el eje de su argumento en la *Fenomenología del espíritu*. 111 La verdadera revolución exitosa de los esclavos del Caribe en contra de sus amos es el momento en el que la lógica dialéctica del reconocimiento se torna visible como la temática de la historia mundial, la historia de la realización universal de la libertad. Si Archenholz, el editor de *Minerva*, quien estaba reportando la historia tal y como estaba ocurriendo, sugirió esto mismo en las páginas de su publicación, Hegel, viejo lector de ésta, era capaz de ver esto mismo. La teoría y la realidad convergían en ese momento histórico. O, para ponerlo en términos hegelianos, lo racional –la libertad–

se volvió real. Éste es el punto central para entender la originalidad del argumento de Hegel, por medio del cual la filosofía se escapó de

los confines de la teoría académica y se convirtió en un comentario de la historia del mundo.

10

Habría mucha investigación por hacer. Otros textos de Hegel deben ser leídos teniendo en mente la conexión haitiana. 112 Por ejemplo, la sección de la *Fenomenología del espíritu* que critica la seudociencia de la frenología adquiere una relevancia distinta cuando se ve como una crítica de las teorías aún existentes de racismo biológico. 113

Asimismo, la referencia de Hegel a Robinson Crusoe en *Propedéutica filosófica* (1803-1813), en la cual insiste en emparejar este prototipo de hombre en el “estado de naturaleza” –náufrago en una isla caribeña– con Viernes, su esclavo, una crítica implícita 50

a la versión individualista de Hobbes del estado natural. 114 Las primeras lecciones de Hegel sobre *La filosofía del derecho* (Heidelberg, 1817-1818) contienen un pasaje que ahora se torna completamente legible. Comienza con el punto central de la autoliberación del esclavo: “Incluso si nazco como un esclavo *(Sklave),* y soy alimentado y criado por un amo, y si mis padres y antepasados son todos esclavos, incluso así, soy libre en el momento en que lo deseo, cuando me vuelvo consciente de mi libertad. Pues la personalidad y la libertad de mi voluntad son partes esenciales de mí mismo, de mi personalidad”. 115

Hegel continúa: incluso si la libertad significa tener el derecho a la propiedad, la posesión de otra persona es algo que se excluye: “y si hago que alguien sea latigueado, esto no daña la libertad de la persona” .116 Es claro que Hegel está hablando aquí de la esclavitud moderna, y es claro que la conciencia de la libertad de uno mismo requiere que uno se vuelva libre, no sólo en pensamiento, sino *en el mundo*. La nueva versión de estas lecciones dadas por Hegel durante su primer año en Berlín (1818-1819) conectaron explícitamente la liberación del esclavo con la realización histórica de

la libertad: “Que los humanos se vuelvan libres es por lo tanto parte del mundo libre. Que no haya esclavitud

[Sklaverei] es un requisito ético *[die sittliche Forderung].* Este requisito es por ello sólo satisfecho cuando lo que debe ser un ser humano aparece como el mundo exterior que él hace suyo”. 117 No seríamos partícipes de la perplejidad del editor de estas lecciones, quien señaló en 1983 que Hegel “habló sorprendentemente múltiples veces acerca de esclavos”. 118 Y lo consideraríamos una confirmación (aunque otros a duras penas lo han notado) de que Hegel en su obra tardía *La filosofía del espíritu subjetivo* menciona la Revolución haitiana con nombre propio. 119

También sería revelador revisar el argumento hecho por el filósofo francés Jacques d’Hondt, según el cual Hegel estuvo conectado con la francmasonería durante estos años, pues la francmasonería es parte de nuestra narración en cada esquina. 120 No sólo Archenzholz, el editor de *Minerva*, era masón, junto con sus corresponsales regulares Konrad Engelbert Oelsner (a quien Hegel conoció en 1794) y Georg Forster (cuyo trabajó Hegel mencionó), al igual que muchos contactos intelectuales de Hegel; 121 no sólo el capitán inglés Rainsford era masón, el autor del libro sobre la historia de la independencia haitiana, del cual uno de sus capítulos fue publicado en alemán en *Minerva* en 1805, 122 sino también (y aquí el recuento de D’Hondt está en silencio) la francmasonería fue un factor central en las sublevaciones de Saint-Domingue.

No era inusual que los hijos “mulatos” de los dueños de plantaciones blancos (algunas veces con madres que eran esposas legales) fueran llevados a Francia para su educación. Y es notable que las logias igualitarias de los francmasones radicales franceses fueran un espacio en el cual la segregación racial, religiosa e incluso sexual pudiera ser superada, al menos temporalmente. 123 Polverel, el hombre que compartió con Sonthonax tanto el puesto de comisionado para Saint-Domingue como la responsabilidad de

declarar la abolición de la esclavitud dentro de la colonia en 1793, había sido un masón en 51

Burdeos en la década de 1770, 124 momento en el cual un sorprendente número de jóvenes mulatos, que más tarde serían líderes en la revuelta en Saint-Domingue, también estaban en la ciudad portuaria y de trata de esclavos. 125 Dos de ellos, Vincent Ogé y Julien Raimond, educados en Francia como abogados, hablaron a favor de los derechos de los mulatos durante el primer año de la Revolución francesa. El carecer de éxito les llevó en direcciones muy distintas. Con el apoyo de *Les amis des noirs* y probablemente con el apoyo masón también, así como con conexiones abolicionistas en Londres y Filadelfia, Ogé volvió a la colonia en 1790 para liderar una revuelta de mulatos libres en busca de derechos de ciudadanos: derrotado, fue torturado y ejecutado por la corte colonial el año siguiente. 126 Raimond fue nombrado comisionado de la colonia por el gobierno francés en 1796 y trabajó junto a Sonthonax y luego con Toussaint, a quien ayudó a redactar la constitución de 1801. Un tercer mulato criado en Burdeos, André Rigaud, combatió con la armada francesa en la guerra de la independencia estadunidense y fue, después de Toussaint (quien se convirtió en su rival), tal vez el general más importante en la lucha de Saint-Domingue contra los británicos durante la década de 1790. 127 Un cuarto fue Alexandre Pétion, quien luchó junto a Dessalines en contra de los franceses, y llegó a ser presidente de la república haitiana que se estableció en el sur de la isla luego del asesinato de Dessalines en 1806. El presidente Pétion alentó a Simón Bolívar a exigir la abolición de la esclavitud en las luchas de independencia en América Latina, en las cuales la francmasonería también tuvo un papel importante. El historiador de Cauna escribe acerca de este ilustre grupo de líderes provenientes de Saint-Domingue:

“Sería interesante investigar si ellos también entraron a las logias masonas de Burdeos.

Esto está por hacerse”. 128

Más aún, no podemos permanecer ciegos ante la posibilidad de una influencia recíproca, que las señales secretas de los francmasones fueran influidas ellas mismas por las prácticas rituales de los esclavos revolucionarios de Saint-Domingue. Hay referencias muy interesantes al vudú –el culto secreto de los esclavos de Saint-Domingue que engendró la sublevación masiva de agosto de 1791– como “una especie de masonería religiosa y bailable”. [129] Sabemos muy poco de la francmasonería en el Atlántico negro, moreno y blanco, un gran capítulo de la historia de la hibridez y de la transculturación.

11

“El búho de *Minerva* inicia su vuelo al caer el crepúsculo.” Esta aseveración bastante citada, proveniente del prefacio de su *Filosofía del derecho* (1820), la cual podría muy bien tener en mente la publicación *Minerva*, de hecho marca una retracción de las políticas radicales de la *Fenomenología del espíritu:* qué tanto en relación con la posición de Hegel con respecto a la Revolución francesa ha sido tema de debate durante 52

un buen tiempo. [130] Pero al menos con respecto a la abolición de la esclavitud, la retracción de Hegel del radicalismo revolucionario fue clara. [131]



FIGURA 7. “Un templo erigido por los negros para conmemorar su emancipación.” Ilustración para *An Historical Account of the Black Empire of Hayti* de Marcus Rainsford (1805). Grabado sin levantar la mano de J.

Barlow para el autor. Con respecto al trabajo de Barlow para el libro de Rainsford, véase Honour, *From the American Revolution to World War I*, p. 95.



Al condenar notoriamente la cultura africana a la prehistoria y al culpar a los africanos mismos por la esclavitud del nuevo mundo, Hegel repitió el argumento apologético y banal de que los esclavos

estaban en mejores circunstancias en las colonias que en su tierra natal, donde la esclavitud era “absoluta”, 132 y respaldaba el gradualismo:

“La esclavitud es en ella y por ella misma *injusticia*, pues la esencia de la humanidad es la *libertad*; pero para esto el hombre debe haber madurado. La abolición gradual de la esclavitud es por lo tanto más sabia y más equitativa que su remoción repentina. 133 Pero esta disposición no fue lo más sorprendente de sus lecciones. Más bien, fue la brutal rigurosidad con la que descartó a la totalidad de África subsahariana, esta “tierra de niños”, de “barbarie y salvajismo”, de tener relevancia alguna en la historia mundial, debido a lo que él estimó que eran las deficiencias del “espíritu” africano. 134

FIGURA 8. Mandil masónico francés, finales de siglo XVIII.

¿Fue acaso este ataque simplemente parte del conservatismo general de Hegel durante sus años en Berlín? ¿O estaba reaccionando, de nuevo, a los últimos 55

acontecimientos de ese entonces? Haití estaba de nuevo en las noticias durante las décadas de 1810 y 1820, ardientemente debatida por abolicionistas y sus oponentes en la prensa británica, incluyendo el *Edinburgh Review*, el cual sabemos con certeza que Hegel estaba leyendo. 135

En el contexto de la continua presión para la abolición de la esclavitud, los progresos en Haití, el “gran experimento”, eran constantemente monitoreados y suscitaban crecientes críticas incluso de previos simpatizantes de Haití. 136 Sobre el tapete estaba la presunta brutalidad del rey Henri Christophe137 y la disminución de productividad bajo el sistema de trabajo libre (éste sería el momento adecuado para una crítica marxista). 138

No hay registro con respecto a si estos debates causaron que Hegel, también, reexaminara el “gran experimento” de Haití. Lo que sí es claro es que con la intención de volverse más erudito en estudios

africanos durante la década de 1820, Hegel, de hecho, se estaba volviendo más tonto.

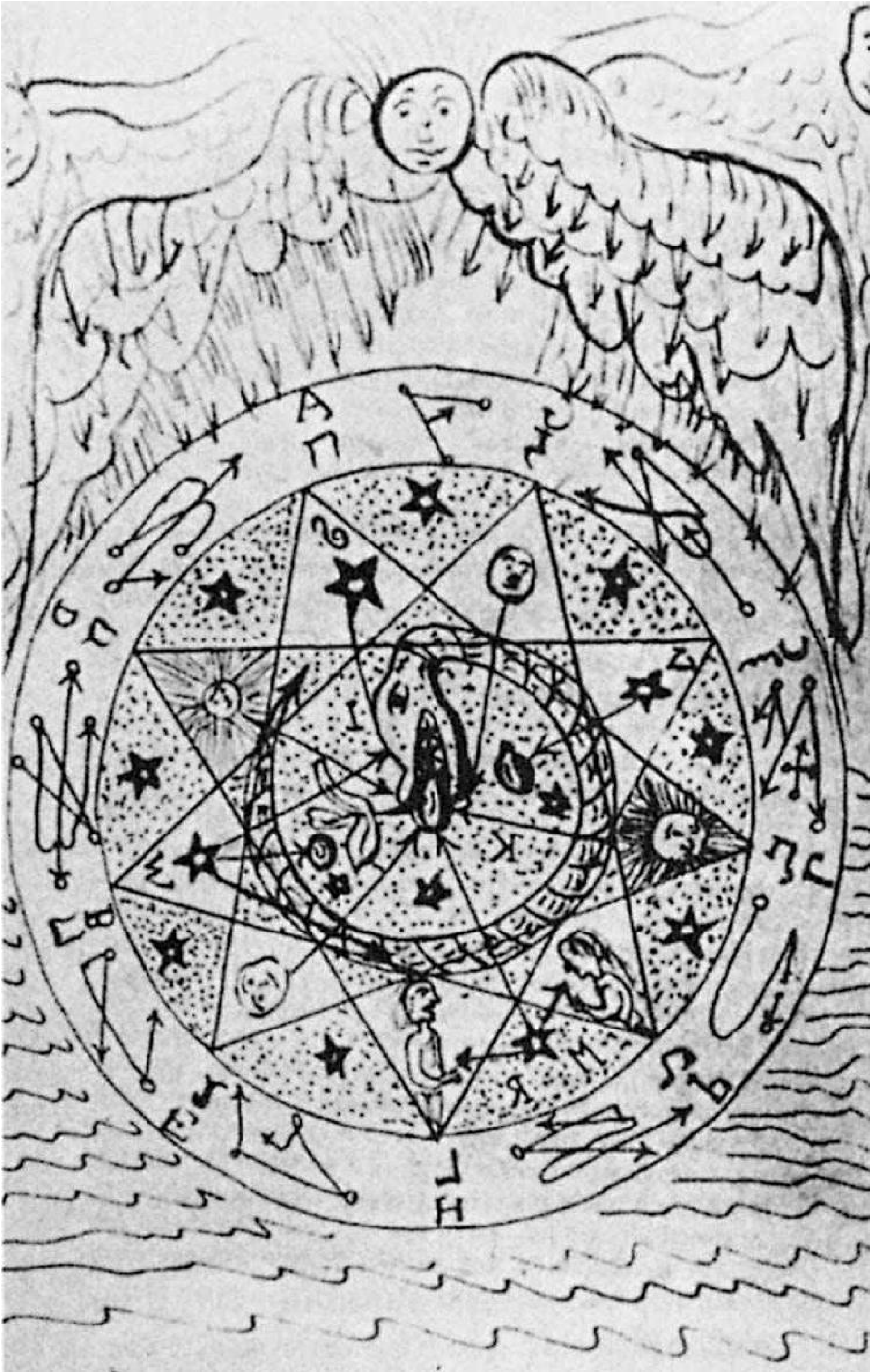


FIGURA 9. Diagrama cosmológico, francmasonería francesa, finales del siglo XVIII. Diseño esotérico de Jean Baptiste Willermoz (Bibliothèque Nationale, París). Willermoz, un hombre de negocios de Lyon, fue encargado de la Orden del Temple de la Estricta Observancia Templaria, la cual tenía conexiones con Burdeos y recibió una gran influencia de Martinés de Pasqually, fundador de la Orden de los Élus Cohen, una masonería mística cuya meta era reintegrar a los seres humanos a su estado original previo a la caída adánica. Martinés, nacido en Grenoble, murió en la isla de Saint-Domingue en 1774. Véase Hutin, *Les Francs-Maçons*, pp. 85-90.

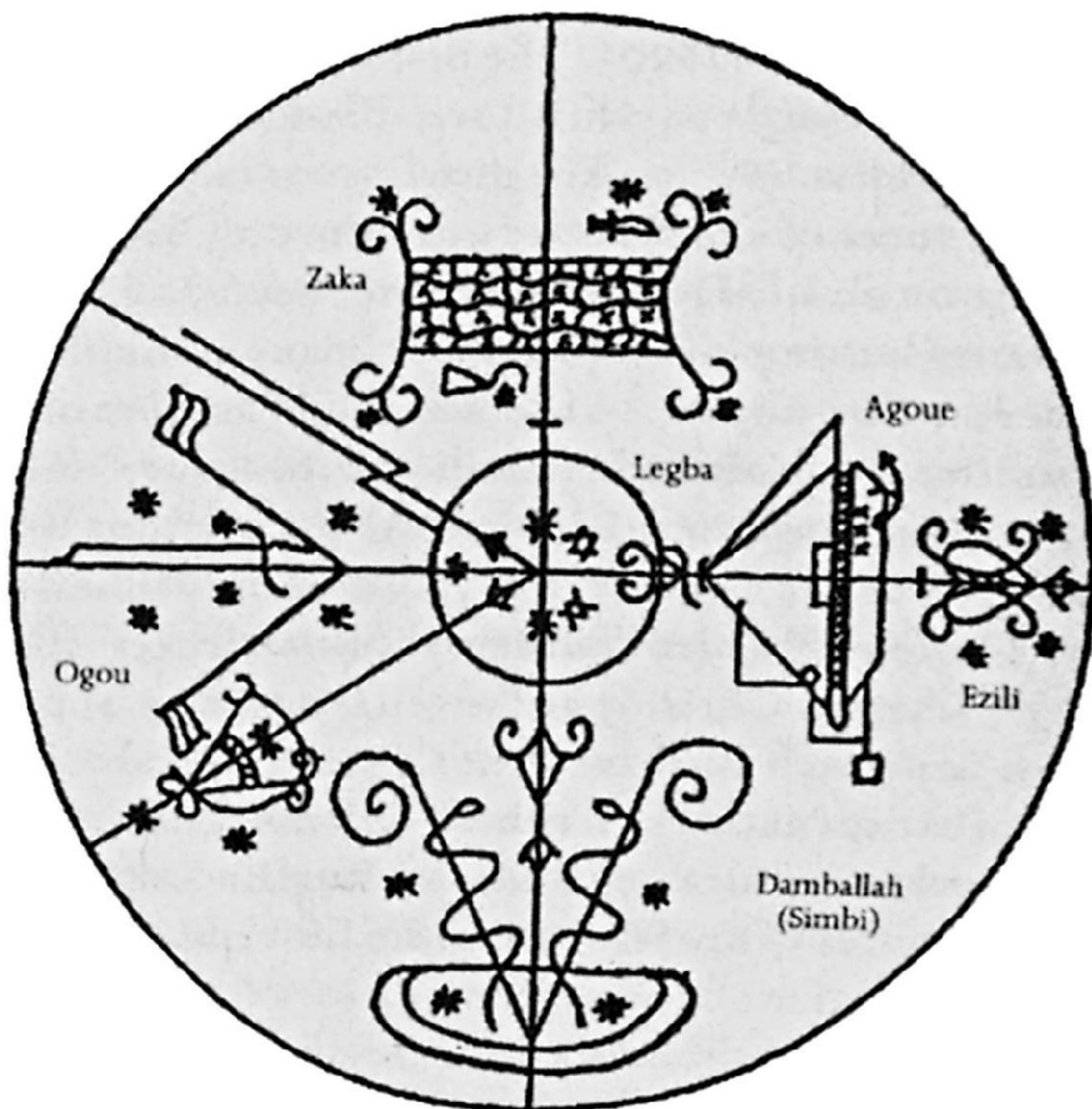


FIGURA 10. Diagrama cosmológico, vudú haitiano, siglo XX. Pintura ritual en el suelo *(vèvè)* para las deidades vudú, montada a lo largo de un eje en forma de cruz. Tomado de Desmangles, *The Faces of the Gods*, p. 106.

Los *vèvès* son trazados con sustancias pulverizadas alrededor de la columna central del espacio de danza vudú.

“Su estructura proviene de las tradiciones fon y congo de pinturas sagradas en el suelo [...] En el proceso, atributos católicos como la espada de Santiago el Mayor, los corazones de la Virgen de los Dolores, e *incluso el compás sobre la escuadra de los francmasones* han pasado a intercalarse a lo largo de los ejes en cruz en la mayoría de los signos de suelo de los vèvès” (Thompson, “The Flash of the Spirit”, p. 33; las cursivas son mías).

58


33
INRI
JUNXIT MORS
NON
SEPERABIT
DEUS
MEUM
QUE JUS
33°

FIGURA 11. Águila de dos cabezas, coronada, emblema del Consejo Supremo del grado 33, el grado más alto del *rite écossais* (rito escocés), Francmasonería francesa, siglo XVIII (Bibliothèque Nationale, París).

59

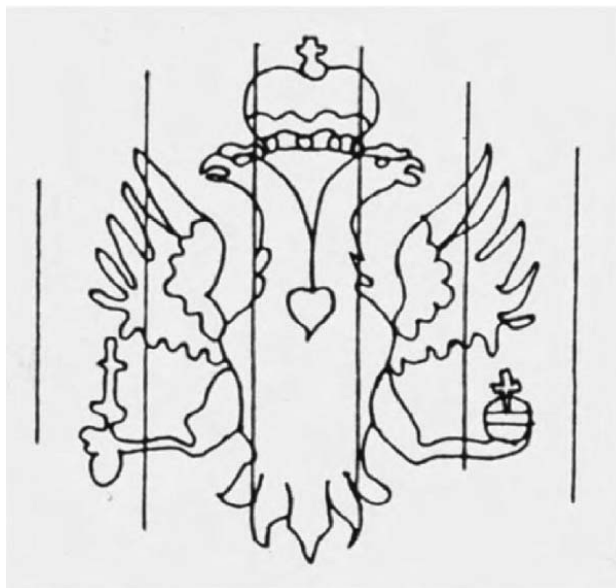


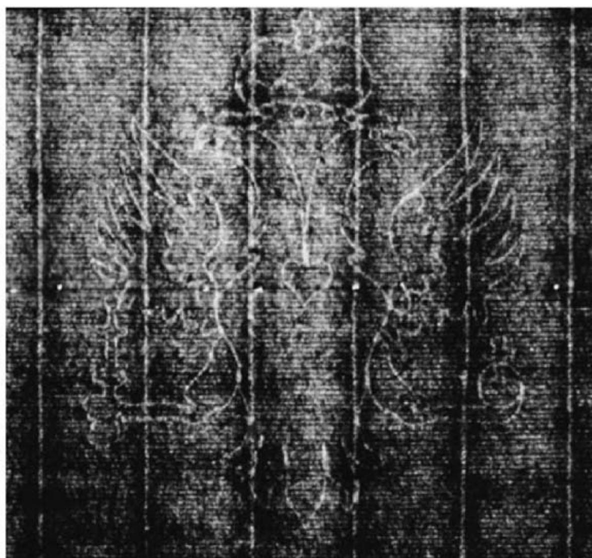
FIGURA 12. Seneque Obin, *Haitian Lodge Number 6*, 1960, representando el águila de dos cabezas del rito escocés. En 1801, el primer Consejo Supremo de 33 grados fue establecido en Charleston, Carolina del Sur, con hermanos tanto estadunidenses como franceses; uno de estos últimos, el conde de Grassey-Tilly, "fundó un nuevo Consejo Supremo en la isla de Saint-Domingue" (Hutin, *Les Francs-Maçons*, p. 103).

Repitió sus lecciones sobre la filosofía de la historia cada dos años desde 1822 hasta 1830, añadiendo material empírico proveniente de sus lecturas de expertos europeos en historia mundial. 139 Es tristemente irónico que cuanto más fieles fueran sus lecciones a la sabiduría académica convencional europea sobre la sociedad africana, menos ilustrado y más intolerante se volvía. 140

12

¿Por qué es importante acabar con el silencio acerca de Hegel y Haití? Dada la concesión final de Hegel a la continuación de la esclavitud –más aún, dado el hecho de que la filosofía de la historia de Hegel ha proveído durante dos siglos de una justificación para las formas más complacientes de eurocentrismo (Hegel tal vez fue siempre un racista 60





cultural, si no uno biológico)–, ¿por qué recuperar del olvido este fragmento de la historia, la verdad que consiguió escabullirse de nosotros, es algo más que un interés esotérico?

Hay muchas respuestas posibles, pero una es de seguro el potencial para rescatar la idea de una historia humana universal de los usos con los que se aprovechó la dominación blanca de ella. Si los hechos

históricos acerca de la libertad pueden ser arrancados de las narraciones contadas por los vencedores y salvaguardadas para nuestra propia época, entonces el proyecto de la libertad universal no tiene por qué ser descartado, sino más bien rescatado y reconstituido sobre una base distinta. El momento de claridad del pensamiento de Hegel debe ser entonces yuxtapuesto al de los otros de su época: Toussaint-Louverture, Wordsworth, el abad Grégoire, incluso Dessalines. A pesar de su crueldad y de su venganza en contra de los blancos, Dessalines fue quien vio más claramente las realidades del racismo europeo. Más aún, el momento de Hegel debe ser yuxtapuesto a los momentos de claridad en la acción: los soldados franceses enviados a la colonia por Napoleón que al escuchar a los antiguos esclavos cantar la "Marsellesa" se preguntaron en voz alta si no estaban combatiendo para el lado equivocado; el regimiento polaco bajo el mando de Leclerc que desacató las órdenes y se rehusó a ahogar a 600

combatientes capturados. 141 Hay muchos ejemplos de tal claridad, y no le pertenecen a ningún lado, a ningún grupo exclusivamente. ¿Qué ocurriría si, cada vez que la conciencia de los individuos sobrepasara los confines de las constelaciones actuales del poder a la hora de percibir el significado concreto de la libertad, ésta fuera valorada como un momento, no importa cuán transitorio, de la realización del espíritu absoluto? ¿Qué otros silencios deben entonces romperse? ¿Qué otras historias *sin* disciplina deben entonces ser contadas?

FIGURA 13 *(izquierda)* y FIGURA 14 *(derecha)*. Dibujo a mano y filigrana original de águila de dos cabezas en el artículo producido por Johann Ephraim Stahl (activo desde 1799, Blanckenburg an der Schwarza/Turinga) que fue usado por Hegel en Jena para el último tercio del manuscrito de *System der Sittlichkeit* (1803). Hegel usó este 61

mismo papel de Stahl en septiembre y noviembre de 1802 para anotar datos sobre la política del momento. Véase Ziesche and

Schnitger, *Der Handschriftliche Nachlass*, t. I, pp. 91-92, t. II, pp. 31-32 y 86.

* Este capítulo fue publicado previamente con el título “Hegel y Haití” en *Critical Inquiry*, vol. 26, verano de 2000, pp. 821-865. Se reproduce aquí sólo con cambios menores.

1 “Para los pensadores del siglo XVIII que reflexionaron sobre el tema, la esclavitud era la metáfora central para todas las fuerzas que denigraban el espíritu humano”, Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 263.

2 Véase Schama, *The Embarrassment of Riches*. La cuestión para esta nación recientemente enriquecida era “cómo crear un orden moral dentro de un paraíso terrenal”

(p. 125).

3 El asiento español otorgaba el privilegio exclusivo a los individuos de proveer a América hispana de esclavos africanos, pero los españoles como tal controlaban muy poco la trata. Los puestos de comercio de esclavos a lo largo de la costa africana enarbolaban banderas portuguesas, holandesas, francesas, inglesas, danesas y también de Brandemburgo. Las marinas mercantes holandesas dominaban los fletes de todos los países del Mar del Norte, transportando los bienes de otras naciones, y eran también partícipes de la trata de esclavos del asiento.

4 *Ibid.* , p. 228. Durante mi lectura encontré sólo dos menciones a la esclavitud real: en una discusión de los hábitos holandeses de festejos, un desagrado por el “*mengelmoes* (un revoltijo)”, un “pábulo ensopado”, “la papilla de esclavos y bebés” (p. 117), y una mención acerca de cómo la Dutch West India Company se vio “forzada a gastar más de un millón de florines al año en la defensa de las posiciones de Recife y Pernambuco [en Brasil en contra de los portugueses], aunque sólo se habían logrado obtener cuatrocientos mil florines de ganancia anual de la trata de esclavos y de las

plantaciones de azúcar y Palo de Brasil que estas posiciones protegían” (p. 252).

5 El “Éxodo épico se convirtió para los holandeses en lo que había sido para los judíos de los tiempos bíblicos: la legitimación de una gran ruptura histórica, un corte con el pasado que se había hecho posible gracias a la invención retrospectiva de una identidad colectiva” (*ibid.,* p. 113). El rey Felipe II de España fue equiparado con el Faraón durante la esclavitud egipcia: “Uno hizo postrar la casa de Jacob [los israelitas] con la esclavitud / El otro, a los Países Bajos oprimió con su tiranía” (p. 105). Schama menciona la referencia holandesa a la mordaz condena de las “fechorías” españolas de la esclavitud en las colonias hecha por el misionero católico Bartolomé de las Casas, aunque no es así para la práctica holandesa de la esclavitud (p. 84).

62

6 “Paradójicamente, la predilección de la Iglesia por describir a su propio rebaño como los hebreos renacidos no le dispuso favorablemente hacia el pueblo verdadero”

(*ibid.* , p. 591).

7 Véase *ibid.* , pp. 565-608. Schama describe las conexiones hechas por los holandeses entre los no europeos y los excesos de tabaco, sexualidad y otros libertinajes que amenazaban contaminar nacionalmente a los holandeses: “Las antologías visuales y textuales existentes de barbarie nativa en Brasil y Florida, por ejemplo, presentan a los indígenas fumando hojas enrolladas mientras que en el trasfondo aparecían de manera rutinaria actos de cópula, canibalismo, micción pública y otros tipos de bestialidad” (p.

204).

8 Schama está satisfecho con simplemente anotar sin comentario crítico alguno la fantasía mágica de Thomas Mun, en la que bajo el

capitalismo el dinero engendra dinero, como influyendo en los holandeses que él estudia: "El capital engendraba capital con asombrosa facilidad, y lejos de negarse a sí mismos sus frutos, los capitalistas se deleitaban con las comodidades materiales que éste permitía adquirir. A mediados de siglo parecía no haber límite, ciertamente no un límite geográfico, al alcance de sus flotas y al ingenio de sus empresarios. Tan pronto como la demanda de consumo se saturaba o se agotaba, otro nuevo material promisorio era descubierto, la oferta monopolizada, la demanda estimulada, y los mercados explotados interna y externamente. ¿Habría alguna vez de decaer la marea de la prosperidad?" (*ibid.* , p. 323).

9 *Ibid.* , pp. 47 y 203.

10 *Ibid.* , p. 62.

11 Es cierto que Grotius discutió la esclavitud verdadera. Pero Grotius (véase *infra*, n. 15) es citado por Schama sólo en otros contextos (guerra justa, libre comercio, el destino holandés, el matrimonio, ballenas). Es razonable sospechar que el silencio por parte de Schama sea propio. Algunas historias nacionales como ésta se han vuelto de moda en la historiografía europea, que omite gran parte o toda la historia colonizadora.

12 No obstante, véase Blakely, *Blacks in the Dutch World*, el cual ofrece evidencia visual de negros en la Holanda de la época.

13 Gran Bretaña extorsionó a España para que le diera el asiento en el momento del Tratado de Utrecht (1713). "Gran parte de la riqueza de Bristol y Liverpool durante las siguientes décadas se construyó a partir de la trata de esclavos" (Palmer y Colton, *A History of the Modern World*, p. 171).

14 Si los ejemplos retóricos de Hobbes hacen uso de la maquinaria como metáfora para el Estado artificialmente construido, el Antiguo Testamento provee el título de *Leviatán*, al igual que lo hace para el libro de Hobbes sobre el Parlamento Largo, *Behemoth*, el nombre

bíblico para un soberano tiránico, ya para entonces en uso en la historia nacional holandesa: "Los reyes de España en cuyos nombres estas infamias [en contra de las poblaciones civiles holandesas] […] vinieron a ser vistas como Behemoth, 63

determinado a destruir los lazos que mantenían juntas a las comunidades e incluso a las familias" (Schama, *op. cit.* , p. 92).

15 Hobbes consideraba la "lucha elemental entre dos enemigos" como "la condición natural que hacía que la esclavitud fuera necesaria como condición social" (Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, p. 120). Aquí Hobbes sigue a teóricos previos, Samuel Pufendorf y Hugo Grotius: el libro de este último, *Guerra y paz* (1583), incluye puntos de vista a favor de la esclavitud y el argumento de que la esclavitud es legalmente aceptable.

16 *Ibid.* , p. 269.

17 Hulme, "The Spontaneous Hand of Nature", p. 24. Hulme está preocupado principalmente por la representación de Hobbes de los "salvajes" nativos de las colonias.

18 Locke, *Two Treatises*, p. 141.

19 Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, p. 118. Locke estaba involucrado en el desarrollo de políticas coloniales a través de su patrocinador, el conde de Shaftesbury, y era un fuerte defensor de la empresa. Escribió las Constituciones Fundamentales de Carolina, sirviendo en su Consejo de Comercio y Plantaciones como secretario desde 1673 hasta 1675. Las constituciones de Carolina estipulaban: "cada hombre libre de Carolina tendrá poder absoluto y autoridad sobre sus esclavos negros"

(p. 118).

20 "A ojos de Locke, el origen de la esclavitud, como el origen de la libertad y de la prosperidad, estaba completamente afuera del

contrato social” (*ibid.* , p. 119). El argumento filosófico de Locke moderaba la universalidad de la igualdad en el estado natural por medio de la necesidad de un consenso previo al comienzo de un contrato social, por ello excluyendo, explícitamente, a los niños y a los idiotas del contrato, y por inferencia a otros que no estaban educados o no era posible educar. Véase Mehta,

“Liberal Strategies”, pp. 427-453.

21 Davis señala “el desafortunado hecho de que los esclavos fueran definidos por la ley como propiedad, y la propiedad era supuestamente la fundación de la libertad (Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 267). Fue sólo “a partir de la decisión Somerset de 1772” que “no se permitió dar por sentado la legalidad universal de la propiedad de esclavos” (p. 470), aunque William Davy, el abogado del caso, argumentó en función de un precedente más antiguo: “En el undécimo año del reinado de Isabel, Davy exclamó, se había determinado que ‘ *Inglaterra tiene un aire demasiado puro como para que los esclavos lo respiren*’ ”. No es así, escribe Davis: “De hecho, los esclavos negros eran anunciados públicamente para la venta a lo largo de casi todo el siglo XVIII; además eran legados en testamentos todavía en la década de 1820” (p. 472).

Cuando William Blackstone argumentó en 1765 que “en el momento en que un esclavo o un negro desembarcara en Inglaterra, pasaba a estar bajo la protección de las leyes, y con respecto a todos los derechos naturales pasaba a ser *eo instanti* un hombre libre”, esto no se aplicó a los esclavos de las colonias. “Incluso el abogado de Somerset concedió que 64

las cortes inglesas deberían dar curso a un contrato por la compra de esclavos en ultramar” (pp. 473 y 474).

22 Véase Mintz, *Sweetness and Power*.

23 Véase Davis, *The Rise of the Atlantic Economies*, p. 257.

24 Louis Sala-Molins afirma que un tercio de la actividad comercial en Francia dependía de la institución de la esclavitud; véase Sala-Molins, *Le code noir*, p. 244.

Cálculos más moderados ubican la cifra en un 20 por ciento.

25 Fue Montesquieu quien introdujo la esclavitud en las discusiones de la Ilustración y quien puso el tono. Al condenar la institución en términos filosóficos, justificó la esclavitud de "negros" con argumentos pragmáticos, climáticos y patentemente racistas ("narices chatas", "negros de pies a cabeza" y carentes de "sentido común"). Concluyó que "mentes débiles exageran demasiado la injusticia hecha a los africanos" con la esclavitud colonial (Montesquieu, "The Spirit of the Laws" p. 201).

26 Muy frecuentemente citado como una excepción es la obra de un sacerdote, el abad Raynal, cuyo libro (escrito a cuatro manos con Diderot) *Histoire philosophique et politique des établissement et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770) predecía el surgimiento de un Espartaco negro en el Nuevo Mundo para vengar los derechos de la naturaleza. El libro fue muy leído, y no sólo en Europa; el mismo Toussaint-Louverture tomó de él inspiración. Véase James, *Los jacobinos negros*, pp.

39-40. Sin embargo, Michel-Rolph Trouillot sugiere no leer con ojos muy optimistas este pasaje, el cual está contextualizado como una advertencia a los europeos, y no tanto un llamado a los esclavos mismos: "No era una predicción clara de una personalidad del tipo de la de Louverture, como algunos desean verlo en retrospectiva […] La postura más radical es la referencia inconfundible a una única especie humana" (Trouillot, *Silencing the Past*, p. 85).

27 Rousseau, *The Basic Political Writings*, p. 141.

28 *Ibid.* , p. 146.

29 Sala-Molins, *Le code noir*, p. 238.

30 *Ibid.* , p. 241. En cambio, los ejemplos de Rousseau provienen de la Antigüedad, por ejemplo, ¡Brásidas de Esparta contra el sátrapa de Persépolis! Véase Rousseau, *op.*

cit. , p. 72.

31 Véase Sala-Molins, *op. cit.* , pp. 243-246.

32 Véase Cohen, *The French Encounter with Africans*. En 1764 el gobierno francés prohibió la entrada de negros a la metrópolis. En 1777 la ley fue modificada para levantar algunas restricciones, permitiendo que los esclavos acompañaran a sus amos.

33 Sala-Molins, *op. cit.* , p. 248.

65

34 *Ibid.* , p. 253. El autor además de *L' Afrique aux Amériques*, Sala-Molins señala que el sacerdote español Bartolomé de las Casas, quien protestó contra la esclavitud de los indígenas americanos (aunque no de los africanos) en el siglo XVI, fue de cierta manera mucho más progresista que los *philosophes* seculares dos siglos más tarde.

35 Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 273. Davis cita a Bernard Baily en este caso. Aquí sigo de cerca la presentación que hace Davis.

36 Jordan, *White over Black*, p. 289. Sus enemigos, los conservadores británicos, se aprovecharon de esto: "'¿Cómo es que', preguntaba Samuel Johnson, 'escuchamos los aullidos más ruidosos en favor de la libertad entre los arreadores de negros?'" (Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, p. 3).

37 "La planta de la libertad es de tan delicada naturaleza que no medrará durante largo tiempo cerca de la esclavitud" (Benjamin Rush

[1773], citado por Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 283).

38 En una cláusula suprimida de la Declaración de Independencia, Thomas Jefferson acusó al rey británico Jorge III de: “[…] haber desatado una cruel guerra en contra de la misma naturaleza humana, violando los derechos más sagrados de la vida y de la libertad en las personas de un pueblo distante que nunca lo ofendió, capturándole y llevándole a la esclavitud en otro hemisferio […] estar determinado a mantener un mercado abierto de HOMBRES donde se pudieran comprar y vender [...] Él ahora está provocando a esta misma gente a que se levante en armas contra nosotros, y a comprar su libertad de la cual él les privó, por medio del asesinato de las personas a quienes él también les entrometió, y con ello paga crímenes pasados cometidos en contra de las libertades de un pueblo, con crímenes que él incita a que sean cometidos en contra de las vidas de otro”

(*ibid*., p. 273).

39 “Tenemos en común con todos los otros hombres […] un derecho natural a nuestras libertades sin que seamos privados de ellas por nuestros prójimos pues somos un pueblo nacido en libertad y nunca hemos renunciado a esta bendición a través de ningún pacto o acuerdo” (citado en *ibid*, p. 276).

40 Si la Revolución estadunidense no pudo solucionar el problema de la esclavitud, al menos promovió la percepción del problema. Tampoco el deseo de consistencia era un asunto de retórica vacía. Apareció en las resoluciones antiesclavistas de las reuniones municipales de Nueva Inglaterra, en la constitución de Vermont de 1777, en testamentos en los que se liberaban esclavos, en la ley de Rhode Island de 1774 que prohibió la futura importación de esclavos, y en el estatuto de emancipación gradual de Pensilvania de 1780, la cual fue adoptada, según un prefacio escrito por Thomas Paine, “en agradecida conmemoración a nuestra propia liberación” de la ocupación británica (*ibid.* , pp. 285-286).

41 Trouillot, *Silencing the Past*, p. 85. La *Encyclopédie* editada por Diderot y D'Alembert incluyó entradas concernientes a la esclavitud que realmente existía. Si bien 66

el artículo titulado "Nègres" tan sólo opinaba que su trabajo era "indispensable para el cultivo del azúcar, el tabaco, el índigo, etc.", una serie de entradas hechas por Jaucourt eran enérgicas: "Esclavage" declaraba la esclavitud como contraria a la naturaleza;

"Liberté naturelle" acusaba a la religión de usar su pretexto contra el derecho natural porque los esclavos eran necesarios en las colonias, plantaciones y minas; "Traité des nègres" declaraba que los esclavos comerciados eran "mercancía ilícita; prohibida por todas las leyes de la humanidad e igualdad", de modo que la abolición era necesaria incluso si arruinaba las colonias: "Permítase que las colonias se destruyan en vez de dejar que sean la causa de tanto mal". Pero el racismo seguía estando presente en estos textos (Sala-Molins, *op. cit.* , pp. 254-261), y se recomendaba que la abolición fuera un proceso gradual para preparar a los esclavos para su libertad.

42 Esta conspiración esclava ocurrió bajo el mando de Boukman, un sacerdote vudú, un nuevo culto sincrético que no sólo unió a esclavos de diversas culturas africanas, sino también a símbolos culturales occidentales (véase *infra* n. 129). Boukman se dirigió a los esclavos: "Derribemos el símbolo del dios blanco que tan a menudo nos ha obligado a llorar, escuchemos la voz de la libertad, que habla en el corazón de todos nosotros"

(James, *op. cit.* , p. 93). Si bien muy a menudo habían ocurrido rebeliones esclavas en Saint-Domingue (1679, 1713, 1720, 1730, 1758, 1777, 1782 y 1787, antes de la revuelta masiva de 1791; véase Dupuy, *Haiti*, p. 34), en el contexto de la radicalización de la Revolución francesa, el levantamiento de Boukman cambió la percepción de los europeos acerca de las revueltas de esclavos; no ya una más de una larga serie de rebeliones de esclavos, sino una extensión de la revolución europea: "Las noticias del verano de 1791 se enfocaron en la huida a Varennes y la captura de la familia real

francesa, y en la revuelta de los esclavos en Santo Domingo" (Paulson, *Representations of Revolution*, p. 93).

43 La esclavitud fue abolida por Polverel y Sonthonax en agosto de 1793, actuando de manera independiente a las órdenes de París. El papel de estos dos hombres ha sido desatendido por los investigadores, otro caso de ceguera académica que, para usar el afortunado término de Trouillot (véase Trouillot, *Silencing the Past*), "silencia el pasado". Véase el simposio reciente editado por Marcel Dorigny, *Léger-Félicité Sonthonax*, en el cual se comienza a rectificar esta situación; en particular, véase Desné,

"Sonthonax vu par les dictionnaires", pp. 113-120, donde se traza la casi total desaparición del nombre de Sonthonax de las enciclopedias bibliográficas en Francia a lo largo del siglo XX.

44 Los británicos fueron obligados pragmáticamente a otorgar la libertad a aquellos esclavos de Saint-Domingue que aceptaban luchar a su lado; lo mismo hicieron Sonthonax y Polverel en el caso de aquellos que luchaban por la República Francesa. El efecto de estas políticas fue el de socavar la esclavitud al contradecir cualquier argumento ontológico de que los esclavos eran incapaces de ser libres; véase Geggus, *The British Occupation of Saint-Domingue*, p. 363.

45 Geggus señala: "El papel de Haití en el abrupto resurgimiento del movimiento antiesclavista en 1804 parece haber sido completamente ignorado por la literatura académica. No obstante, su importancia es ciertamente considerable" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", p. 116). De nuevo, aquí vemos un caso de ceguera académica que acalla el pasado.

46 En 1796, el general Laveaux nombró gobernador a Toussaint, y lo saludó como el salvador de la república y redentor de los esclavos predicho por Raynal; véase Blackburn, *The Overthrow of Colonial*

Slavery, p. 233. En 1802, el *code noir* fue establecido de nuevo en Martinica y Guadalupe (aunque no se dijo nada de Saint-Domingue).

47 Louverture se había aliado antes con el rey de España, estableciendo operaciones militares y de trabajo en el costado este de la isla, la cual era una colonia española; pero luego de enterarse de que la Asamblea Francesa había abolido la esclavitud, se unió a Sonthonax en contra de los británicos y fue leal a la República Francesa hasta el momento de su arresto. (Este cambio de alianzas, que han sido el tema de controversia, es analizado por Geggus, "From His Most Catholic Majesty", pp. 488-489.)

48 Para ayudarle a redactar la constitución, Toussaint convocó una asamblea de seis hombres (incluyendo al abogado mulato Julien Raimond, criado en Burdeos; más de él *infra*): "En la Constitución se reconoce a Toussaint L'Ouverture desde la primera línea hasta la última, y en ella encerró todos los principios de su gobierno. La esclavitud quedaba abolida para siempre. Todas las personas, independientemente de su color, tendrían derecho a ocupar todo tipo de empleos, y no existiría otra distinción que la establecida por las virtudes y talentos de cada cual, ni otra superioridad que la otorgada por la ley en el ejercicio de una función pública. Toussaint incorporó a la Constitución un artículo que preservaba los derechos de todos los propietarios ausentes de la colonia 'por la razón que fuese' salvo si figuraban en la lista de emigrados proscrita en Francia. Por lo demás, Toussaint concentraba todo el poder en sus propias manos" (James, *op. cit.* , p.

246).

49 Geggus, "Slavery, War, and Revolution", p. 22.

50 James, *op. cit.* , p. 319.

51 Véase *ibid.* , p. 335. Al escribir bajo seudónimo en un periódico de Boston apoyando la revolución de Saint-Domingue, Abraham Bishop "observó que los revolucionarios estadunidenses que le habían

enseñado al mundo el grito de '¡libertad o muerte!' no decían 'todos los hombre blancos son libres, sino todos los hombres son libres'" (Davis, *Revolutions*, p. 50).

52 La Constitución de Dessalines declaró a todos los haitianos negros, intentando eliminar con leyes las categorías de mulato y los varios grados de interracialidad.

Dessalines fue asesinado en 1806; Haití fue entonces dividido en dos partes, un "reino"

68

en el norte, liderado por Henri Christophe, y una "república" en el sur, cuyo presidente fue Alexandre Pétion.

53 Geggus, "Haiti and the Abolitionists", p. 114.

54 Troillot considera la Revolución haitiana como "la revolución política más radical de esa época" (*Silencing the Past*, p. 98). Blackburn declara: "Haití no fue el primer Estado independiente del continente americano, pero fue el primero en garantizar la libertad cívica a todos sus habitantes" (*The Overthrow of Colonial Slavery*, p. 260).

55 ¿Fue la Revolución francesa una "mera reforma de abusos", tal como sugería Napoleón que los ingleses la llamaban, o en cambio constituyó "un completo renacimiento social", tal como él mismo diría en su lecho de muerte (Paulson, *Representations of Revolution*, p. 51)? Al final de su vida, Napoleón se arrepintió de su trato a Toussaint Louverture.

56 Blackburn, *op. cit.* , p. 230.

57 Citado en Ruof, *Johann Wilhelm von Archenholtz*, p. 29. (La ortografía de Ruof del nombre como "Archenholtz" no es común.)

Archenholtz continuó: “Ellos deberían ser honrados por el pueblo alemán, quien por lo tanto se honoraría a sí mismo” (p. 30).

En 1792, él de nuevo utiliza la metáfora de la esclavitud al describir la situación revolucionaria francesa, preguntándose si las personas “de una de las naciones más pobladas de la tierra, quienes en años pasados habían podido salir del más profundo limo que es la esclavitud, y […] quienes probaron los dulces frutos de la libertad hasta el punto de hastiarse, […] eran acaso capaces de inclinar tan pronto sus nucas hacia el yugo, y ver sus cadenas rotas como simples juguetes […] Incluso el poderío combinado de Europa se destrozaría contra esta roca” (p. 49).

58 En 1790, la asamblea colonial de Saint-Domingue extendió el voto a los blancos que no eran propietarios (expandiendo la franquicia más que la metrópolis), y con ello reforzó la naturaleza racial de la exclusion política; véase Blackburn, *op. cit.* , p. 183.

59 Blackburn escribe que ellos eran propietarios de 2 000 haciendas de café en el oeste y en el sur, comparadas con 780 haciendas de azúcar, la gran mayoría propiedad de blancos. “En Saint-Domingue las personas de color libres era casi tan numerosas como los colonos blancos, en efecto es posible que fueran más numerosos.” Los propietarios de color tenían alrededor de 100 000 esclavos: “en ningún otro sitio de las Américas aquellos descendientes en parte de los africanos llegaron a figurar de manera tan pronunciada en las filas de la clase propietaria”; a menudo ellos “llevaban el distinguido nombre de un padre francés” (*ibid.* , pp. 168 y 169).

60 El barón de Wimpffen se preguntaba si los colonos no tenían miedo de decir *libertad* o *igualdad* en frente de sus esclavos; véase James, *op. cit.* , p. 88. Pero continuaba siendo extraño en 1792 que los republicanos declaran con fuerza, como lo hizo Sonthonax, “Uno no puede mantener a los negros bajo la esclavitud si los hombres 69

libres que son iguales a los blancos también son negros como los esclavos” (Thibau,

“Saint-Domingue à l’arrivée de Sonthonax”, p. 44).

61 En la asamblea constituyente (1789-1791), constituida por cerca de 1 100

diputados, uno de cada 10 tenía intereses en Saint-Domingue; véase *ibid.* , p. 41.

62 *Les amis des noirs* (fundada en 1788) fue importante a la hora de preparar el camino para esta discusión. Si bien no eran numerosos, eran influyentes como escritores y panfletistas (Condorcet, Brissot, Mirabeau, Henri Grégoire), cuyas páginas reprobaban las condiciones de los esclavos coloniales. Marcus Rainsford escribió en 1805 que como resultado de la circulación de sus escritos, los esclavos negros “eran el tema principal de conversación y de arrepentimiento en la mitad de los pueblos de Europa”; mientras tanto ellos, con “infeliz elocuencia”, retrataban “las miserias de la esclavitud” y “fueron ciertamente los causantes de que, en términos amplios, entrara en acción el espíritu de revuelta que sólo duerme en los africanos esclavizados, o en sus descendientes”

(Rainsford, *An Historical Account*, p. 107). La posición de *Les amis des noirs* fue la de sólo apoyar la emancipación gradual, hasta 1791, cuando comenzaron a apoyar los derechos para los mulatos y negros libres; para cuando en efecto ocurrió la abolición de la esclavitud (1794), ellos ya habían dejado de existir, víctimas de las purgas de Robespierre. La abolición vino a ser identificada con los enemigos de Robespierre, los girondinos: “Los girondinos fueron acusados de fomentar en secreto las insurrecciones coloniales para favorecer a los ingleses y de apoyar la abolición para arruinar el imperio francés […] El mismo Robespierre estuvo perceptiblemente ausente durante la sesión del 4 de febrero [de la Convención, la cual votó unánimemente a favor de la abolición de la esclavitud] y no firmó el decreto” (Fick, “The French Revolution in Saint-Domingue”, p.

68; compárese con Bénot, “Comment la Convention a-t-elle voté l’abolition”, pp. 13-25).

63 Archenholz, “Zur neuesten Geschichte von St. Domingo”, p. 340. Ésta fue la introducción editorial de Archenholz al artículo de 1804 aparecido en *Minerva* (pp. 341-345), el cual era crítico de la violencia revolucionaria y escéptico de la viabilidad del

“Estado negro”.

64 Véase “Historische Nachrichten von den letzten Unrhuhen in Saint Domingo: Aus verschiedenen Quellen gezogen”, *Minerva*, vol. 1, febrero de 1792, pp. 296-319. Este artículo apoyaba los derechos de los mulatos, una posición similar a la de Brissot y de *Les amis des noirs*.

65 Esta consigna, proclamada por Dessalines en mayo de 1803, fue reportada por Archenholz. “Zur neuesten Geschichte von St. Domingo”, p. 506.

66 El libro de Rainsford, publicado en Inglaterra en 1805, y traducido por completo al alemán un año después, aseveraba lo siguiente: “El ascenso del imperio haitiano puede afectar fuertemente la condición de la raza humana […] A duras penas se le reconocerán los méritos en otra época, que los filósofos escucharon con indiferencia, acerca de la constatación de un hecho brillante, hasta entonces desconocido, o confinado al conocimiento vago de aquellos cuya experiencia no es admitida al propio lugar de la 70

verdad histórica [...] Se registra en crónicas antiguas que los negros eran capaces de repeler a sus enemigos, con vigor, en su propio país: y un escritor de la edad moderna

[Adanson, *Voyage à L’ Afrique*, 1749-1753] nos asegura sobre los talentos y las virtudes de estas personas; pero sólo a finales del siglo XVIII se vino a poner en escena, partiendo de un estado de degeneración abyecta: la exhibición de una horda de negros

emancipándose a sí mismos de la esclavitud más vil, y saciando al mismo tiempo las relaciones de la sociedad, promulgando leyes, comandando ejércitos, en las colonias de Europa. El mismo periodo ha sido testigo de cómo una gran nación refinada [Francia]

[…] retornó a la barbarie es los periodos más tempranos" (*An Historical Account*, pp. x-xi). Rainsford catalogó la Revolución haitiana "entre las operaciones más importantes y extraordinarias de la época" (p. 364).

67 Ruof, *op. cit.* , p. 62.

68 "El abolicionismo, siempre una cuestión de grupos pequeños en Francia, en ese momento dejó en efecto de existir. El intento de reconquistar Saint-Domingue había venido acompañado con un alud de literatura concerniente a la colonia, pero en gran medida fue labor de colonos que, con niveles variados de vituperio, culpaban a la influencia abolicionista de la revolución negra. Luego, a medida que la expedición a Saint-Domingue se fue al traste, se impuso una prohibición total sobre todas las obras concernientes a las colonias" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", p. 117).

69 La prensa estadunidense estuvo llena de historias sobre Saint-Domingue. John Adams, mientras lamentaba los hechos, creía que eran la consecuencia lógica de la rebelión estadunidense. Otros vieron en la revolución esclava prueba de que la esclavitud debía ser abolida en los Estados Unidos: en otras palabras, ambos lados comprendieron este evento como significativo para la historia mundial; véase Davis, *Revolutions*, pp. 49-54. Los corresponsales de guerra también enviaron reportes regulares a periódicos polacos; en tanto que un regimiento polaco fue parte de la fuerza militar al mando del general Leclerc enviada por Napoleón para restablecer la esclavitud en Saint-Domingue.

Véase Pachonski y Wilson, *Poland's Caribbean Tragedy*.

70 Véase Geggus, “Haiti and the Abolitionists”, pp. 113-115. De hecho, la mayor parte de los reportajes no eran muy favorables, excepto cuando se caracterizaba a Toussaint Louverture como héroe.

71 El soneto fue “escrito probablemente en Francia en 1802” (Geggus, “British Opinion”, p. 140). Wordsworth nació el mismo año que Hegel (1770); ambos estaban en sus treinta en aquella época. William Blake también incorporó la Revolución haitiana en su poesía.

72 Ruof, *op. cit.* , pp. 69-70. Archenholz declaró que su “primer deber” tenía que ser

“la neutralidad más estricta” *(strengste Unparteilichkeit)* (p. 40).

73 Esto apareció en la portada. Es de anotar que quienes investigan sobre *Minerva* deben ir al periódico original para descubrir el profundo interés por parte de Archenholz en Saint-Domingue y en la Revolución haitiana. Las dos monografías existentes sobre él 71

no mencionan estos artículos; véase *ibid.* , y Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz als*

“Zeitbürger” . Pero véase Schüller, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte*, que incluye un resumen de los artículos de *Minerva* que tratan sobre Saint-Domingue, así como una discusión de los recuentos de la Revolución haitiana en otros periódicos y libros alemanes, incluida la muy influyente traducción al alemán del libro de Rainsford (pp. 103-108). El libro de Schüller llegó a mis manos gracias a Geggus después de escribir este artículo y he añadido referencias sobre él en las notas cuando es apropiado.

74 Ruof, *op. cit.* , p. 131. En particular, dos corresponsales bastante reconocidos fueron Konrad Engelbert Olsner y Georg Foster; más información sobre ellos *infra*. Para cifras de circulación, véase *ibid.* , pp. 129-130.

75 *Ibid.* , p. 130.

76 Schiller le escribió a Archenholz en 1794, sugiriéndole que hiciera una retrospectiva sobre la revolución de Estados Unidos en su periódico: "¿No ha pensado trazar un cuadro breve y conciso que ilustre la guerra de Independencia de los Estados Unidos?" (*ibid.* , p. 45). Si bien no hubo artículos como tales en *Minerva*, la serie de los eventos de Saint-Domingue, 1791-1805, tienen una concepción análoga.

77 Hegel le escribió a Schelling desde Berna el 24 de diciembre, 1794: "Muy por accidente hablé hace unos días con el autor de las cartas firmadas por 'O.' en *Minerva* de Archenholz. Sin duda las conoces. El autor, supuestamente inglés, es de hecho un silesio de apellido Oeslner […] un hombre todavía joven, pero se puede ver que ha pasado muchos trabajos" (Hegel, *Hegel: The Letters*, p. 28). Ruof (escribiendo en 1915) no menciona a Hegel como lector de *Minerva*. La publicación alemana de las cartas de Hegel no estaban disponibles para él en ese momento; véase Hegel, *Briefe von und an Hegel*. Sin embargo, Jacques d'Hondt comienza su libro con un capítulo acerca de la influencia de *Minerva* en Hegel (y Schelling), la cual él describe como "total" *(globale)* (*Hegel Secret*, pp. 7-43). Nótese que d'Hondt no hace referencia a los artículos sobre Saint-Domingue que aparecieron en las páginas de *Minerva* (su intención es distinta: véase *infra* n. 121). Konrad Engelbert Oelsner, un republicano más radical que Archenholz, era un girondista (anti Robespierre); su héroe era Emmanuel-Joseph Sieyès.

Véase su historia de la Revolución francesa (basada en sus testimonios presenciales) *Luzifer*.

78 Kelly, "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage' ", p. 260. Kelly insiste que los escritos de Hegel deben ser considerados dentro de "la propia época de Hegel", pero es una época de pensamiento (p. 272). Él considera por lo tanto, las diferencias filosóficas entre Fichte, Schelling y Hegel: la temática de Fichte era la más general con respecto al reconocimiento mutuo (un tema que Hegel había tratado

antes), mientras que en la dialéctica del amo y el esclavo "Hegel está defendiendo una doctrina de equidad original curiosa y peligrosamente definida por Fichte" (p. 269). Muchos intérpretes deciden discutir este punto de Hegel en términos de Fichte, con ello reduciendo la importancia del ejemplo específico del reconocimiento de Hegel introducido por primera vez en 1803, la 72

relación del amo y el esclavo. Véase, por ejemplo, Williams (quien a su vez sigue a Ludwig Siep): "la historia del reconocimiento es una historia acerca de Fichte y Hegel"

(*Hegel's Ethics of Recognition*, p. 26).

79 Véanse Shklar, "Self-Sufficient Man", pp. 289-202, y Pöggeler, *Hegels Idee*, pp.

263-264.

80 Véase Tavarès, "Hegel et l'abbé Grégoire", pp. 155-173. El abad [Henri] Grégoire fue de seguro el simpatizante más leal con Haití entre los abolicionistas franceses. En 1808 escribió *De la literature des Nègres*, el cual logró evadir la censura de Napoleón sobre el tema "ingeniosamente" al ocuparse en apariencia de los esfuerzos literarios de los negros que escribían en francés e inglés: "el libro era principalmente acerca de la sociedad africana, pero en él Grégoire aprovechó para alabar a los habitantes de Saint-Domingue Toussaint Louverture y Jean Kina (quien había liderado una revuelta en Martinica) y para observar que, si Haití continuaba siendo inestable políticamente, éste también había sido el caso de Francia en la década de 1790" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", p. 117). Cuando a mediados de la década de 1820 le ofrecieron un obispado en Haití, Grégoire lo rechazó, decepcionado con la actitud conciliatoria de Haití hacia Francia cuando el presidente haitiano Boyer aceptó pagar una inmensa indemnización a los antiguos dueños de plantaciones coloniales a cambio de reconocimiento (p. 128).

81 En el momento de la primera publicación de mi ensayo (2000), no había visto aún el artículo original de Tavarès, "Hegel et Haiti". Éste trata acerca de la conexión de Hegel con la francmasonería. Discuto la obra de Tavarès en "Historia universal". Él hace las preguntas adecuadas, aunque sus respuestas están basadas en las fuentes francesas, y continúan siendo parciales y especulativas. Schüller, *Die Deutsche Rezeption hatianischer Geschichte*, menciona sucintamente a Hegel, pero sólo sus escritos tardíos (década de 1820), y no sugiere la influencia directa que estoy argumentando aquí; tampoco sugiere que Hegel leía *Minerva*.

82 Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, p. 543. Nótese que esta biografía sigue siendo la canónica para Hegel, desde su reedición en 1977 (y de nuevo en 1998). Si bien recuentos filosóficos acerca de los progresos de Hegel han sido numerosos y otras biografías de hecho existen, es asombroso que Hegel no haya encontrado un biógrafo alemán moderno para remplazar definitivamente a Rosenkranz. Véase, por ejemplo, Althaus, *Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie*. Si bien ciertos objetos de Hegeliana han recibido análisis microscópicos (la filigrana en el papel de sus manuscritos, por ejemplo), hay vacíos sorprendentes en nuestro conocimiento de su vida. Hay múltiples razones para esta inconsistencia, comenzando con el hecho de que Hegel se mudó repetidamente (desde Wurtemberg a Tubinga, Berna, Fráncfort, Jena, Bamberg, Núremberg y Heidelberg) antes de asentarse en Berlín durante la última década de su vida, y debido a que él mismo desechó muchos de sus documentos, incluyendo papeles personales, antes de morir. Su hijo (legítimo) Karl fue responsable del archivo después de su muerte y puede ser que haya negado la publicación de algunas de 73

las fuentes. (El hijo ilegítimo de Hegel, Ludwig, quien no es mencionado en la biografía de Rosenkranz, fue concebido en Jena en 1806 cuando Hegel escribía la *Fenomenología del espíritu*, y murió en 1831, el mismo año que su padre, en Indonesia siendo miembro de la marina mercante holandesa.)

83 La *Fenomenología del espíritu* no menciona a Haití o a Saint-Domingue, pero tampoco menciona la Revolución francesa, en secciones donde los expertos están totalmente de acuerdo en leer la revolución en el texto. Acerca de la devoción de Hegel por los periódicos y las revistas tenemos evidencia abundante, desde sus días de estudiante en Tubinga, donde estuvo pendiente de los eventos revolucionarios franceses, pasando por sus años en Fráncfort a finales de la década de 1790, cuando leía periódicos con pluma en mano, hasta las décadas de 1810 y 1820, cuando acostumbraba anotar extractos de periódicos británicos, el *Edinburgh Review* y la *Morning Chronicle* (véase *infra*, n. 135). Inmediatamente después de terminar la *Fenomenología del espíritu*, Hegel partió de Jena hacia Bamberg, para él mismo ser editor de un diario, el cual se fue a pique cuando Hegel fue acusado por los censores de revelar la localización de tropas alemanas (la defensa de Hegel fue que él había tomado esta información de otras fuentes de noticias ya publicadas).

84 Trouillot, *op. cit.* , p. 73.

85 *Ibid.* , p. 82. Trouillot discute las varias "fórmulas de borradura" por medio de las cuales los historiadores "generalistas" han producido esta invisibilidad (pp. 96-98).

86 El conservador evangélico británico James Stephen escribió un panfleto radical en el verano de 1804, argumentando que la autoridad de los blancos dueños de esclavos yacía primeramente en sus miedos irracionales, "promovidos por la ignorancia y el hábito", pero que, al igual que la creencia en fantasmas, este "temor instintivo", una vez disipado, se desvanecería por siempre (Geggus, "Haiti and the Aboliticionists", p. 115).

Henry Brougham, al responderle a Stephen en el *Edinburgh Review*, "creía que la obediencia de los esclavos se derivaba simplemente de un cálculo racional de los costos de resistencia […] Con una mente dirigida más hacia el libre mercado, [Brougham]

pensaba en términos de estímulos y respuestas” (pp. 115-116). El argumento de Brougham para abolir la trata de esclavos era también de cálculo y exigencia, a medida que el riesgo de rebeliones se había incrementado miles de veces después de Haití; véase *ibid.* , p. 116. Sabemos con certeza que Hegel leía el *Edinburgh Review* entre 1817 y 1818, y hay especulación de que su exposición a éste y otros diarios británicos haya ocurrido desde mucho antes (véase *infra* n. 135). Dado el entendimiento de Hegel del espíritu moderno como esencialmente cristiano, uno supone que él estaría del lado de Stephen en este debate.

87 *Ibid.* , p. 113.

88 “El dueño de una plantación Drouin de Bercy consideró este acontecimiento como impresionante, digno de la contemplación de filósofos y de hombres de Estado, incluso si 74

personalmente él deseaba que fuera arrasado y su población masacrada o deportada”

(idem).

89 Véase Rainsford, *op. cit.* , capítulo 2.

90 Para hacer justicia a las variaciones de los textos de Jena, y con ello al desarrollo de la idea de Hegel de la dialéctica del amo y del esclavo dentro del contexto histórico de la Revolución haitiana, sería necesario un artículo dedicado sólo a esto. Un recuento verdaderamente académico no puede ser intentado aquí. Sólo puedo sugerir una hipótesis, una que considera la lectura hecha por Hegel de Adam Smith en 1803 como el punto de quiebre. En el primer *Systementwürfe* (1803-1804), Hegel tematiza la “batalla por el reconocimiento” de una manera que marca un quiebre con respecto no sólo al concepto clásico de comunidad ética *(Sittlichkeit),* sino también al concepto hobbesiano de autopreservación individual (el estado de naturaleza). El fragmento central y final, el

“fragmento 22” (del cual ciertas partes han sido tachadas y reescritas, y al menos una de las páginas se ha extraviado), comienza con una discusión acerca de la “necesidad absoluta” de “reconocimiento mutuo”: el daño a la propiedad debe ser vengado “hasta el punto de la muerte” (Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, p. 218, n. 2). Cuando habla del propietario cabeza de familia, Hegel escribe: “si él se arriesga a ser herido, pero no arriesga la vida misma”, entonces “se convierte en un esclavo del otro *[er wird der Sklav des andern]* (p. 221; la palabra en alemán normalmente es *Sklave;* nótese que aquí, y a lo largo de toda su obra, Hegel usa ambos términos, *Knecht* y *Sklav[e]* en la dialéctica de reconocimiento mutuo). ¿Pero qué ocurre si la “propiedad” es la que hiere, el esclavo que rectifica el daño a su *persona* afirmando su propia libertad sin compensación alguna?

Hegel no se hace esta pregunta, pero se desplaza, en cambio, a la discusión de las

“costumbres” del “pueblo” *(das Volk)* y el “trabajo” común de todos. Esto lo lleva a una dirección sorpresivamente no hobbesiana, a una crítica del trabajo repetitivo y atrofiante de la mano de obra manufacturera moderna (la división del trabajo, ejemplificada por la manufactura de alfileres de Smith); véase Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, pp. 227-228.

Después, Hegel describe críticamente la interdependencia sin control y “ciega” de los trabajadores en la economía global, la “*bürgherliche Gesellschaft*” del intercambio mercantil que forma un “sistema monstruoso” *(ungeheueres System)* de “dependencia”

(Abhängigkeit) mutua y que “necesita ser amansada como una bestia salvaje” (pp. 229 y 230). El fragmento 22 termina (¡en 1804!) justo en el punto en que la discusión de Hegel sobre la “posesión” *(Besitz),* como una forma bajo la cual la generalidad de la “cosa”

(das Ding) es “reconocida” *(anerkannt),* lo habría llevado a confrontar la contradicción de que la ley de la propiedad privada trata al esclavo

(cuya existencia no es más que trabajo), ¡como una cosa! El esclavo es un producto como ningún otro, pues la libertad de la propiedad y la libertad de la persona están aquí en contradicción directa. ¿Es acaso por esto que el manuscrito de Hegel se termina de repente? La revuelta de esclavos en Saint-Domingue, en este contexto, salvó a Hegel de la mala infinitud (el "sistema monstruoso") de reciprocidad contractual al proveerle un enlace (por medio de un cambio de énfasis del intercambio al trabajo) de un sistema económico (el sistema infinito 75

de las necesidades) a la política: la fundación, a través de una lucha hasta la muerte, del Estado constitucional.

91 Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 35; citado en Harris, "The Concept of Recognition", p. 234; Harris comenta: "El concepto de personalidad legal emerge mano a mano con la institución del dinero en tanto que es la 'indiferencia' de (es decir, la expresión universal para) la propiedad. Este mundo de reconocimiento formal se diferencia por lo tanto en amos y sirvientes según la extensión de sus posesiones (esto es, en última instancia en términos de dinero)" (p. 233).

Es en *System der Sittlichkeit* donde aparece por primera vez la lectura de Hegel de Adam Smith y también la relación desigual entre señor *(Herr)* y sirviente *(Knecht)* que

"se establece junto con la inequidad del poder de la vida" (p. 34); aunque estos dos temas no habían llegado todavía a unirse. Hegel está interesado en el intercambio del

"excedente" en tanto que "sistema de necesidades" que "empíricamente no tiene fin"; aquel comercio "sin fronteras" por medio del cual un pueblo es "disuelto" (esto es,

¿regresa a un "estado de naturaleza"?) (pp. 82 y 84-85). El hecho de que en el intercambio de propiedad privada "las cosas sean iguales a otras cosas" se convierte en la base del derecho legal, pero sólo a

partir del contrato, en tanto éste es el término medio vinculante". Es imposible decir acerca de la vida, tal y como uno dice acerca de otras cosas, que el individuo la "posee"; por ello, la conexión entre "señorío" *[Herrschaft]* y

"servidumbre" *[Knechtschaft]* es una de "no relacioneidad" (pp. 32-37). Hegel señala que "entre muchos pueblos la mujer es vendida por sus padres —pero esto no puede ser la base de un contrato de matrimonio entre hombre y mujer". (¿Pero qué ocurre con su propia cultura europea donde los esclavos son vendidos y comprados?) "Tampoco hay contrato con el garante/siervo [*Knecht*], pero puede haber un contrato con alguien más acerca del siervo o de la mujer" (p. 37). Por lo tanto, "la situación de los esclavos

[Sklavenstand] no es una clase social *(Stand),* porque sólo es un universal en términos formales. El esclavo *[der Sklave]* está relacionado como una singularidad *[Einzelnes]*

con su amo" (p. 63). El manuscrito de la lección de la cual se elaboró el *System der Sittlichkeit* (ya extraviado) se degeneraba en "mera historia", según Haym (*Hegel und seine Zeit;* citado por Harris, *op. cit.* , p. 164); sería interesante saber de qué se trataba esta "mera historia".

92 Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 117.

93 *Idem.*

94 La capacidad de acción histórica pasa entonces al esclavo, quien "inventará la historia, pero sólo después de que el amo haga posible la humanidad" (Kelly, "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'", p. 270).

95 La insistencia en el trabajo es intrigante. El esclavo materializa su propia subjetividad a través del trabajo. Hegel parece privilegiar la manufactura o el trabajo agrícola (tal y como lo hizo Adam Smith, dados los efectos deshumanizantes del trabajo moderno). Pero al

leer hacia atrás a partir de las lecciones sobre la filosofía de la historia 76

de Hegel (discutidas *infra*), esta actitud hacia el trabajo describe la transformación que ocurre en la conciencia del esclavo desde un espíritu temprano, "africano", con el cual se ve la naturaleza como subjetividad misma, hacia un espíritu moderno, en el cual el trabajo en la naturaleza es una expresión de la propia subjetividad.

96 El texto señala: "Pero a través del trabajo llega a sí misma" – positivamente, en tanto que la percatación del siervo "como puro ser para sí, en lo que es", y negativamente, en tanto que conciencia objetivizada: "En la formación de la cosa, la propia negatividad, su ser para sí, sólo se convierte para ella en objeto en tanto que supera la forma contrapuesta que es. Pero este algo objetivamente *negativo* es precisamente la esencia extraña ante la que temblaba. Pero, ahora destruye este algo negativo extraño, se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente y se convierte de este modo en algo *para sí mismo*, en algo *que es para sí*" (Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 120). Los marxistas han interpretado el arribo a la autoconciencia del esclavo como una metáfora del triunfo de la clase obrera sobre la conciencia falsa: la clase-en-sí-

misma se convierte en para-sí-misma. Pero ellos han criticado a Hegel por no dar el siguiente paso hacia la práctica revolucionaria. Yo argumento que los esclavos de Saint-Domingue estaban, tal y como lo sabía Hegel, dando ese paso por él.

97 Sugiero que los argumentos de varios investigadores negros, los cuales ellos creían que estaban *en oposición con* Hegel, son en efecto cercanos a la intención original de Hegel. Véase, por ejemplo, a Paul Gilroy, quien lee a Frederick Douglas (quien fue embajador de Estados Unidos ante Haití en 1889) como proveyendo una alternativa a lo que él entiende como la "alegoría" del amo y el esclavo de Hegel: "la versión de Douglas es bastante distinta. Para él, el esclavo prefiere activamente la posibilidad de la muerte en vez de continuar en la condición de inhumanidad de la que depende la esclavitud en

las plantaciones" (Gilroy, *The Black Atlantic*, p. 63). Véase también Orlando Patterson, quien asevera que la "muerte social" que caracterizaba la esclavitud requería, como la negación de la negación, no el trabajo (el que según él es el sentido del texto de Hegel), sino la liberación, aunque (en última instancia al igual que en Hegel) él considera esto posible sólo a través de un proceso institucional y no revolucionario (Patterson, *Slavery and Social Death*, pp. 98-101).

98 Compárese con la afirmación hecha por Hegel en 1798: "las instituciones, constituciones, y las leyes, las cuales han dejado de estar en armonía con las opiniones de la humanidad y de las cuales se ha alejado el espíritu, no se pueden mantener con vida artificialmente" (citado en Gooch, *Germany and the French Revolution*, p. 297). Nótese que el intento de Napoleón de restablecer el obsoleto *code noir* no era precisamente un acto mundialmente histórico; Haití estaba en ese momento al lado de la historia mundial, y no la Francia napoleónica. De manera similar, para el caso alemán: "fue debido a ello que en la guerra con la República francesa cuando Alemania se dio cuenta a través de su propia experiencia que ya no era más un Estado" (citado en Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, p. 346). La conciencia sólo se adquiría a través de la lucha por la resistencia en contra del ejército invasor francés.

77

99 Hegel se mantuvo firme en su insistencia de la responsabilidad del esclavo. En la *Filosofía del derecho* (1821): "Si un hombre es un esclavo, su propia voluntad es responsable de su esclavitud, tal y como es su voluntad la responsable si un pueblo es subyugado. Es por ello que el mal de la esclavitud yace a la puerta no sólo de los esclavistas o conquistadores, sino de los esclavos y de los conquistados mismos" (Hegel, *Philosophy of Right*, p. 239).

100 Hegel, *Fenomenología*, 1966, p. 116.

101 Este término es de Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*. El traductor Raymond Queneau reunió las notas de estas lecciones impartidas por Kojève y las publicó en francés en 1947.

102 Hasta donde sé, Tavarès es la única excepción, aunque varias obras acerca de la esclavitud africana le han dado uso a la dialéctica del amo y el esclavo para sus intereses.

Véase, por ejemplo, la conclusión de Davis, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, p. 560, donde sugiere que debemos "dejarnos llevar un poco por la fantasía"

al interpretar la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel como un diálogo imaginario entre Napoleón y Toussaint Louverture. Véanse las numerosas narrativas que usa W. E. B. du Bois en escritos sobre la esclavitud donde los lee en relación con los de Hegel; por ejemplo, véase Williamson, *The Crucible of Race*; Zamir, *Dark Voices*; y la introducción en Lewis, *W. E. B. du Bois: A Reader*. Véase también Fanon, *Los condenados de la tierra*, quien utiliza la filosofía europea como arma en contra de la hegemonía (blanca) europea, al interpretar la dialéctica del amo y el esclavo tanto en términos sociales (utilizando a Marx) y en términos psicoanalíticos (utilizando a Freud) con el fin de teorizar la necesidad de una lucha violenta proveniente de las naciones del Tercer Mundo para vencer así el estatus colonial y rechazar el humanismo hipócrita de Europa, adquiriendo de esta manera un reconocimiento equitativo en términos de sus propios valores culturales. Fanon, nacido en Martinica, habría sido tal vez quien estaba más cerca de ver la conexión entre Hegel y Haití, pero ésa no era su preocupación.

103 La lectura de Hegel hecha por Kojève es fenomenológica en un sentido (heideggeriano) que la distingue de los marxistas mencionados en la nota previa, porque se aproxima a la dialéctica del reconocimiento viéndola como un problema existencial y ontológico, no como una lógica de estadios históricos. Kojève conecta la discusión de Hegel con la esclavitud antigua y con los

escritos de Aristóteles, al mismo tiempo que permite ver su forma moderna como la estructura de la lucha de clases.

104 Véanse los trabajos del historiador Eugene Genovese (por ejemplo, *The Political Economy of Slavery*) como un ejemplo claro de esta aproximación marxista a la esclavitud moderna.

105 Véase *supra*, nota 21, e “Historia Universal”, pp. 133-137. La liberación de los siervos prusianos sería un año después de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*. Los daneses, en 1804, fueron los primeros en abolir la trata de esclavos, tres años antes que los británicos. Los británicos abolieron la esclavitud en 1831; Francia lo 78

hizo definitivamente en 1848; Rusia (y los Estados Unidos) sólo lo hicieron en 1868, pero los abolicionistas británicos consideraban al zar Alejandro I como un aliado para convencer al Concierto Europeo para que disuadiera a los franceses de buscar la reconquista de Haití. Thomas Clarkson se reunió con el zar en el Congreso de Aix-la-Chapelle (1818) y “le mostró una carta del rey de Haití (Henri Christophe) para convencerle de las habilidades de éste” (Geggus, “Haiti and the Abolitionists”, p. 120).

106 La segunda edición revisada del libro de James, *The Black Jacobins* (1963), respalda específicamente la tesis de que la existencia de los esclavos en las colonias era

“en esencia una vida moderna” (p. 392). Esta posición también fue discutida por Du Bois: “los esclavos negros en Estados Unidos representaban las peores y más bajas condiciones entre los trabajadores *modernos*” (Du Bois, *Black Reconstruction in America*, p. 9; el énfasis es mío). Sin embargo, cuando es cuestión de interpretaciones históricas, los investigadores negros han aceptado generalmente el discurso etapista europeo.

107 Alex Honneth es representativo aquí cuando concluye que la lectura social hecha por Marx acerca del reconocimiento mutuo en

Hegel es “altamente problemática” debido a que empareja la antropología expresiva de los románticos (mano de obra), el concepto de amor de Feuerbach y la economía nacional inglesa (Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 147). Nótese que la interpretación de Ludwig Siep acentúa el distanciamiento que Hegel tiene con respecto a Hobbes con su dialéctica del amo y el esclavo, una lectura que de hecho fortalece el punto que estoy tratando aquí. Véase Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktische Philosophie*; véase también el influyente artículo de Siep, “The Struggle for Recognition”, pp. 273-288. Las discusiones actuales sobre la dialéctica del amo y el esclavo (Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Judith Butler) confrontan la lectura de Kojève con el recuento que hace Nietzsche del amo y el esclavo, cambiando así el significado social del debate. Nietzsche ve críticamente la mentalidad del esclavo como la de aquellos que se rinden al Estado y a sus leyes, las instituciones que Hegel asevera como la materialización del reconocimiento mutuo, y por lo tanto de la libertad concreta.

108 Véase Smith, *An Inquiry*, pp. 105-175, para una discusión de la esclavitud colonial y la trata de esclavos, y *supra*, pp. 22-24.

109 Expertos que están en desacuerdo en otros temas (por ejemplo, Hyppolite, *Genesis and Structure*, y Forster, *Hegel’s Idea of a Phenomenology of Spirit*) están de acuerdo en este punto. Véase también Riedel, *Between Tradition and Revolution*.

110 Compárese el comentario de Schelling en una carta dirigida a Hegel con fecha de 5 de enero de 1795: “¿quién quiere dejarse enterrar por la polvareda de la antigüedad cuando el movimiento de su propia época en cada momento le barre y le empuja hacia adelante?” (Hegel, *Hegel: The Letters*, p. 29). En el momento de la Revolución francesa, los antiguos eran un discurso del presente, no un mecanismo de relegar el presente al pasado. Aristóteles caminaba entre los vivos como un contemporáneo.

111 Aquí es relevante el argumento que hizo Theodor Haering en el Congreso de Hegel en Roma en 1933, cuya investigación sobre el proceso de elaboración de la *Fenomenología del espíritu* le llevó a la “sorprendente” conclusión de que el libro no había sido compuesto orgánica o cuidadosamente acorde a un plan, sino a partir de una serie de decisiones repentinas, con presiones tanto internas como externas, durante un periodo casi inimaginablemente corto, específicamente el verano de 1806: véase Pöggeler, *op. cit.* , p. 193. Las observaciones de Haering son compatibles con el argumento que estoy elaborando aquí.

112 La escrupulosidad filológica de, por ejemplo, Norbert Waszek, en su trabajo sobre la lectura hecha por Hegel de los filósofos de la ilustración escocesa provee un modelo para hacerlo. Este estudio iluminó la recepción de Smith en Hegel de una manera que cambió fundamentalmente nuestro entendimiento de la filosofía de Hegel sobre la sociedad civil; véase Waszek, *The Scotish Enlightenment*. Debemos también investigar no sólo la revista *Minerva*, sino otras revistas alemanas, y los libros que discutieron los eventos de Saint-Domingue. Véase el estudio paradigmático de Schüller, *Die Deutsche Rezeption haitianischer Geschichte*.

113 Las secciones que siguen de inmediato a la de “Señorío y servidumbre”, llamadas

“Estoicismo”, “Escepticismo” y “La conciencia desventurada”, pueden entonces verse, no como diferentes etapas de la historia (como lo argumentó Rozenkranz en *Hegels Leben*, p. 205), sino como diferentes modalidades de pensar acerca de la realidad existente de la esclavitud. En cuanto a la extensa sección que critica la fisionomía y la frenología (véase Hegel, *op. cit.* , pp. 338-372), Tavarès, quien fue el primero en romper el silencio de Hegel y Haití, encuentra sorprendente que los comentaristas de Hegel

“nunca hayan inscrito [esta] crítica [...] dentro del debate colonial” (Tavarès, “Hegel et l’abbé Grègoire”, p. 168). Aunque los editores de las ediciones alemanas e inglesas de la *Fenomenología del espíritu*

en efecto sí señalan que Hegel, aunque evitando utilizar nombres propios, se estaba refiriendo al trabajo del anatomista Franz Joseph Gall y del fisonomista Johann Kaspar Lavater, no hacen referencia alguna al racismo inherente en las teorías de estos hombres. Con respecto a la anatomía comparativa de cráneos hecha por Gall, Hegel señala: "el espíritu no es un hueso" y, en consecuencia, argumenta Tavarès, no es acerca del color de la piel (*ibid*., p. 167).

114 Cerca del final del resumen de la relación amo y esclavo en *The Philosophical Propaedeutic*, Hegel escribe entre paréntesis: "Historia de Robinson Crusoe y de Viernes" (p. 62). Véase la glosa de este comentario en Guietti, "A Reading of Hegel's Master/Slave Relationship", pp. 48-60.

115 Hegel, *Die Philosophie des Rechts*, p. 55.

116 *Ibid.* , p. 228.

117 *Idem.*

118 Notas editoriales de Itling a las notas de Wannenmann de Heidelberg, *ibid.* , p.

295, n. 69.

119 *La filosofía del espíritu subjetivo* de Hegel (tercera parte de la *Enciclopedia*

[1830]) es un documento crucial, en particular las secciones "antropología" y

"fenomenología"; contienen las consecuencias de las lecciones sobre la filosofía de la historia de Hegel, con sus prejuicios en contra de la cultura africana y declaraciones más racistas acerca de los negros; también contiene un recuento más amplio de la dialéctica amo y esclavo que la que se encuentra en la *Fenomenología del espíritu* de

1807. Aquí *Sklave* y *Knecht* siguen siendo utilizados de manera intercambiable; también aquí la trayectoria histórica aparece codificada, con la esclavitud europea refiriéndose a los antiguos; aquí la lucha a muerte sigue siendo necesaria: “por lo tanto, se debe luchar por la libertad […] reforzándose a sí mismo tal y como él fuerza a otros al peligro de la muerte”, mientras que los negros “son vendidos y ellos se resignan a serlo sin reflexionar acerca de los derechos o de las injusticias de este acto”. Y sin embargo: “no puede decirse que no puedan ser educados, pues no sólo han recibido ocasionalmente el Cristianismo con el mayor agradecimiento [...], sino también en Haití ellos han formado un Estado con base en principios cristianos” (Hegel, *Philosophy of Subjective Spirit*, pp.

3:57, 3:431, 2:53, 2:55 y 2:393).

120 Véase D’Hondt, *Hegel Secret*. Este libro argumenta de manera original que el

“secreto” de Hegel se revela por medio de sus conexiones con la francmasonería radical (aunque D’Hondt no menciona Saint-Domingue).

121 D’Hondt asegura que Archenholz perteneció a los masones desde la década de 1760; véase *ibid.* , p. 12; véase también Ruof, *op. cit.* , t. II, y Rieger, *Johann Wilhelm von Archenholz als “Zeitbürger”* , p. 176. Véase D’Hondt, *op. cit.* , pp. 23-29, quien describe a *Minerva* como una publicación masónica, la cual incluía artículos de la publicación políticamente radical y cosmopolita *Chronique des mois*, “la más girondina y masónica del pensamiento francés […] Es el espíritu de Condorcet [fundador de la *Chronique*] y Brissot los que están insinuados en *Minerva*” (*ibid.* , p. 26). D’Hondt analiza la imaginería masónica en la portada de la primera entrega de *Minerva*, la cual él sugiere que estuvo en manos de Hegel, Schiller y Hölderin en sus días de estudiantes (p.

8). D’Hondt enlista como francmasones al “séquito” de Hegel: Georg Forster (cuyos escritos acerca de la Revolución francesa Hegel

seleccionó cuando se encontraba en Berna); Konrad Engelbert Oelsner (cuya reunión con Hegel en Berna (véase *supra*) pudo haber sido facilitada por conexiones masónicas); así como Wieland, Körner, Sömmering, Campe, Garve y Gleim; también Johann Samuel Ersch, historiador literario, amigo y colaborador de Archenholz, quien se encontraba en Jena en la misma época que Hegel (Archenholz contempló la posibilidad de mudar su revista a esa ciudad en 1800, pero Ersch se mudó a La Haya; véase Hegel, carta a Schelling, 16 de agosto de 1803, *Hegel: The Letters*, p. 66); también Johann Friedrich von Cotta, editor y amigo de Hegel desde 1802 hasta el final de su vida. D'Hondt resalta que los historiadores de Hegel no han inventariado la influencia de *Minerva* en Hegel porque "sin alguna duda" les desagrada; 81

pero está impresionado por "la discreción en grado extremo del mismo Hegel" con respecto a la francmasonería, cosa que d'Hondt explica como necesaria debido a la censura y a la policía (*Hegel Secret*, p. 9).

122 Véase Rainsford, "Toussaint-Louverture", pp. 276-298 y 392-408. Véase Geggus, *The British Occupation of Saint Domingue*, para las conexiones masónicas de Rainsford.

123 Las logias masónicas francesas locales acostumbraban aceptar a negros, musulmanes, judíos y mujeres, aunque la *loge anglaise* de Burdeos excluía a judíos y actores; véase Roberts, *The Mythologies of Secret Societies*, p. 51. Las logias masónicas

"a lo largo y ancho de Francia eran los únicos lugares donde la gente francesa, sin importar su rango, profesión o religión, se encontraba en una posición equitativa animada por un espíritu de unidad. A diferencia del antiguo espíritu de clase que había mantenido unidos a los nobles franceses, la francmasonería creó lazos de buena camaradería que incluían a todos los rangos y razas" (Faÿ, *Revolution and Freemasonry*, p. 224).

124 El nombre de Etienne de Polverel está conectado a dos logias en Burdeos, *L'Amitié* y *L'Harmonie sous Directoire Écossais*. Sonthonax no fue masón (aunque era miembro de *Les amis des noirs*). Polverel escribió dos días antes de la abolición:

"Durante mucho tiempo la raza africana ha sufrido la calumnia de que se sugiriera que sin la esclavitud sus miembros nunca se acostumbrarían a trabajar. Permítaseme contradecir este prejuicio, no menos absurdo que aquel de la aristocracia de color […]

Nunca habrá nada más que hermanos, republicanos, enemigos de todo tipo de tiranía: monarquía, nobleza o sacerdocio" (Cauna, "Polverel et Sonthonax", pp. 51-52). Este énfasis en la virtud del trabajo era un valor masónico, manifestado en la importancia central alegórica de la labor del "constructor" *[le mason].*

125 Burdeos rebasó durante exactamente tres años (1802-1804) a Nantes como líder en la trata triangular de esclavos y azúcar. Véase Saugera, *Bourdeaux, port négrier*.

126 Blackburn informa que Ogé, mientras buscaba "defender los derechos de los mulatos ante la Asamblea Nacional (en París) […] regresó a la colonia haciendo escala en Londres, donde recaudó dinero de Clarkson y de la Sociedad Abolicionista. Ogé también visitó Estados Unidos, donde compró armamento. Estos viajes parecen haber sido facilitados por las conexiones masónicas" (Blackburn, *op. cit.* , p. 182).

127 James nos informa que Rigaud, "un mulato auténtico, o sea, hijo de blanco y negra", tuvo una excelente educación en Burdeos donde aprendió el oficio de orfebre. Se alistó como voluntario en el ejército francés que luchó en la guerra de la Independencia de Estados Unidos (James, *op. cit.* , p. 101).

128 Cauna, "Polverel et Sonthonax", p. 49. En la declaración de Sonthonax: "todos los negros y todos aquellos de sangre mixta que se encuentran en este momento bajo la esclavitud, son declarados

libres de disfrutar todos los derechos anexos al título de ciudadano francés" (Dorigny, *op. cit.* , p. 3).

129 Dayan, *Haiti, History, and the Gods*, p. 251. Dayan anota más a fondo: "[El padre] Cabon sugiere que los negros pueden haber visto las 'confabulaciones' de los blancos como algo muy similar al vudú: 'Algún tiempo antes de los eventos del mes de agosto de 1791, uno podía ser inducido a ver cierto tipo de francmasonería de negros en ciertas manifestaciones de sus actividades' " (p. 251). Véase también el reportaje histórico ficcional hecho por el novelista cubano Alejo Carpentier, *El siglo de las luces* (1962), donde aparece la figura de Ogé y se habla explícitamente de las conexiones masónicas.

130 Véase D'Hondt, *Hegel et les français*. Al final de la *Filosofía de la historia*, Hegel podía seguir hablando de la Revolución francesa en términos de un "glorioso amanecer mental". Y sin embargo, él criticó el Terror como "la tiranía más espantosa.

Ejerce su poder sin formalidades legales, y el castigo que inflige es igualmente simple: *la muerte*. Esta tiranía no podía durar; sin importar todas sus tendencias, todos sus intereses, la razón misma se reveló en contra de esta libertad terriblemente consistente, la cual en su intensidad concentrada exhibía una forma tan fanática" (Hegel, *Philosophy of History*, pp. 447 y 450-451).

131 En la descripción general de *The Encyclopaedia of Logic* de 1830, Hegel observó sumariamente que la "verdadera razón por la que no hay más esclavos en la Europa cristiana debe ser buscada simplemente en el principio del Cristianismo como tal. La religión cristiana es la religión de la libertad absoluta, y sólo para los cristianos el hombre cuenta como tal, el hombre en su infinitud y en su universalidad. De lo que carece el esclavo es del reconocimiento de su personalidad; pero el principio de la personalidad es la Universalidad" (pp. 240-241). Él parece estar aquí refiriéndose al

protestantismo (lo que en sus lecciones de filosofía de la historia llama el mundo moderno o germánico).

Hegel fue consistentemente crítico de las dependencias jerárquicas fomentadas por el catolicismo (el mundo “romano”); él no pudo haber visto con beneplácito el concordato de Francia con el Vaticano en 1801. Ciertamente, él pudo haber entendido el fracaso postrevolucionario de Haití en parte como consecuencia del catolicismo, la religión oficial tanto en el norte como en el sur: “aquí se debe afirmar con franqueza que con la religión católica no hay redacción de constitución racional posible”; “Napoleón no pudo obligar a España a ser libre del mismo modo que Felipe II no pudo forzar a Holanda a ser esclava”

(pp. 449 y 453).

132 Compárese con Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 225. La traducción de Sibree sigue la edición hecha por Karl Hegel; Hoffmeister sigue la de Georg Lasson.

Anoto comparativamente las ediciones alemanas e inglesas debido a razones que explico en la nota 139. La edición de Hoffmeister continúa: “En general la base de la esclavitud es que una persona no tiene todavía conciencia de su libertad y por ello se convierte en un objeto, en algo sin valor. En todos los reinos africanos que los europeos han llegado a conocer, la esclavitud es endógena […] La lección que obtenemos de esto, y lo único que nos interesa, es que en el estado de naturaleza [esto es, antes del establecimiento de una *vernünftiger Staat*] es uno de injusticia” (pp. 225-226).

133 Hegel, *The Philosophy of History*, pp. 96 y 99. Compárese con Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 226.

134 “En la parte más grande de África no hay historia real que pueda tener lugar. Sólo existen accidentes, o sorpresas que siguen una

después de otra. Allí no hay ninguna meta, ningún estadio que uno pueda observar, no hay subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen a sí mismos" (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, pp. 216-217). Hegel cita aquí a Heródoto, insinuando que nada ha cambiado durante los siglos:

"en África todos son hechiceros"; y repite la historia de los africanos como "adoradores de fetiches" que uno puede encontrar en Charles de Brosses, el contemporáneo ilustrado de Voltaire (pp. 220-221; compárese con Hegel, *The Philosophy of History*, p. 94).

135 Hegel fue un lector frecuente del *Edinburgh Review* de 1817 a 1819, según lo podemos apreciar en los extractos copiados en su diario; véase Waszek, "Hegels Exzerpte aus der 'Edinburgh Review'". Además, acostumbraba leer el *Morning Chronicle* británico en la década de 1820; véase Petry, "Hegel and 'The Morning Chronicle'".

Aunque los extractos que se conservan no se refieren a Haití, es claro que Hegel estaba expuesto al nuevo estado del debate sobre Haití, en un momento en el que "el periódico liberal *Edinburgh Review* contrastaba la cruel tiranía de Cristophe con el mandato virtuoso y constitucional de Pétion" (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", p. 122). Haití también fue un tema central central en *Minerva* de nuevo, la cual publicó en 1819 la traducción al alemán de partes bastante extensas de la historia "imparcial" del general Panphile de Lacroix acerca de la Revolución haitiana y de los gobiernos posrevolucionarios; véase Schüller, *op. cit.* , p. 256.

136 En la década de 1820, "los abolicionistas británicos se asociaron con el reino del norte [de Christophe], mientras que la contraparte francesa creó lazos con el sur republicano [de Pétion] […] La división se acentuó debido a varios factores: las preferencias políticas de los franceses (pues los únicos franceses abolicionistas interesados en Haití, Grégoire y Laffayette, eran republicanos); la preferencia británica por la monarquía; las tendencias culturales de los mulatos, quienes en su mayoría tenían padres educados en Francia, mientras que Christophe […] había nacido en una colonia británica […]

Wilberforce (el abolicionista británico) declaró su neutralidad en el asunto”

(Geggus, “Haiti and the Abolitionists”, p. 122). Sin embargo, él tenía conexiones personales con Cristophe, a quien le escribió advirtiéndole acerca del tono negativo de la prensa europea. Wilberforce le contó a Macaulay en 1817: “nunca he trabajado tan duro como en mis cartas haitianas” (*ibid.* , p. 123); mientras que Christophe “le escribió tentadoramente acerca de cómo le gustaría ver a su compatriotas convertirse al cristianismo protestante, abandonando el catolicismo cuyos sacerdotes eran corruptos y cuya iglesia defendía la esclavitud […] Wilberforce respondió enviándole obras sobre moralidad, biblias en inglés y francés, un manual de economía política e historias de los jesuitas y de la inquisición” (*ibid.* , pp. 123-124).

137 El “Thumbscrew Scandal” [“el escándalo de los aplastapulgares”] de 1817 trajo noticias acerca de cómo “un mercader británico en Haití, bajo sospecha de ser agente 84

para la República, fue torturado por órdenes de Christophe” (*ibid.* , p. 125).

138 Los sucesos en Haití estaban a la delantera de Europa al hacer evidente la insuficiencia de la equidad política cuando ésta no abordaba la inequidad económica. Los documentos que otorgaron la libertad de los esclavos en Saint-Domingue en 1794 han sido criticados como vacíos, pues no desafiaron los derechos de propiedad de los grandes terratenientes, mientras que los pequeños jardines que sí les habían sido permitidos a los esclavos para que los cultivaran, fueron considerados desde ese momento como innecesarios. Si bien le había dicho a los antiguos esclavos que “nadie tiene el derecho de obligarles a trabajar un solo día en contra de sus deseos”, la tierra le pertenecía por derecho a quienes la habían heredado o comprado, así que los antiguos esclavos necesitaban trabajar, pues “los únicos medios para suplir (sus) necesidades es el producto de la tierra” (citado en Fouchard, *The*

Haitian Maroons, pp. 359-360). Fue de hecho el sistema de políticas de tierra de Sonthonax (el mantenimiento de grandes haciendas donde se gobernaba a los trabajadores con disciplina militar) el que fue adoptado años más tarde por Toussaint y generalizado por el sucesor de Dessalines en el norte, Christophe, mientras que la propuesta hecha por Polverel, nunca realizada en su caso, de repartir la tierra a quienes la cultivaban, fue en parte implementada por el sistema republicano de Pétion; véase Cauna, *op. cit.* , pp. 52 y 53. Después de 1823, pese a la continuación de la política de Christophe por el presidente Boyer [En un Haití unido], la productividad económica no fue tan alta como se esperaba. El *Code Rural* de Boyer de 1826, si bien garantizaba los derechos de los pequeños agricultores, "redujo a la mayoría de haitianos […] esencialmente a un estado de esclavitud" (Dayan, *op. cit.* , p. 14). Un artículo de 1827 en el *Edinburgh Review* escrito por Macaulay permite ver la "creciente desilusión" con "la mano de obra libre" en Haití debido a la ausencia de productividad; los abolicionistas por lo general dejaron de referirse al ejemplo haitiano (Geggus, "Haiti and the Abolitionists", p. 135 y 136).

139 Las primeras dos ediciones de las lecciones de filosofía de la historia (1837 y 1840), editadas por E. Gans y Karl Hegel, no incluyen todo el material empírico acerca de las culturas del mundo, lo que consecuentemente hizo que el volumen fuera bastante delgado. Georg Lasson fue el primero en incluir ampliamente el material empírico en sus tres ediciones, cada vez más completas (1917, 1920 y 1930). En sus notas a la edición, Lasson comenta sobre la incompetencia e incluso la falta de escrúpulos de los editores previos: "es increíble la cantidad de material importante que fue simplemente dejado a un lado por los editores [Gans y Karl Hegel; esta edición fue la base de la traducción al inglés hecha por Sibree]", violando así los rigurosos principios de la filología crítica (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 274). No obstante, el mismo Lasson admite que incluso él dudó si incluir toda la información etnológica presente en los cuadernos de las lecciones de Hegel, "pues mucho de todo lo que aparece allí se nota bastante

desactualizado”, específicamente “la esencia espiritual de los habitantes de África” (p.

277). Nótese que el material referente a África que aparece en la edición de Lasson (y en la de Hoffmeister) es un apéndice (“Anhang: Die Alte West-Afrika”), mientras que 85

aparece incorporado a la introducción de la edición de Karl Hegel (y en la traducción de Sibree), donde pasa de constar de 21 páginas a ocho. La más reciente edición de las lecciones de Hegel de la filosofía de la historia (1996) incluye tres variantes separadas.

Los editores concluyen que, sin importar la controversia entre todos los editores, mientras no haya ningún texto que se pueda establecer como definitivamente “completo”

o “principal”, la interpretación de la filosofía de la historia de Hegel “deberá permanecer científicamente insatisfactoria” (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 530).

140 Mi conclusión aquí no soporta un análisis adecuado. En cambio, Hegel distorsionó sus fuentes de modo que satisficiera su filosofía de la historia, tal y como lo discuto en “Historia Universal”, pp. 163-165. La dialéctica del amo y el esclavo se torna alegórica en los escritos de Hegel, una metáfora para cualquier relación de dependencia, no sólo con respecto a la lucha a muerte, sino a menudo para las relaciones que se suponía que debían dejarse atrás. Algunos ejemplos: en la *Enciclopedia* (1845), la sujeción del sirviente es “un momento necesario en la educación *(Bildung)* de todo hombre […] Ningún hombre puede, sin esta disciplina del doblegamiento de la voluntad, volverse libre y digno de impartir órdenes”; con respecto a las naciones: “la servidumbre y la tiranía son necesarias en la historia de los pueblos”; de la filosofía de la religión: “yo no soy uno de los combatientes envueltos en la batalla, sino ambos, y soy la batalla misma. Yo soy el fuego y el agua” (Kelly, “Notes on Hegel’s ‘Lordship and Bondage’”, p. 271). Es en el semestre de verano de 1825, concerniente a la fenomenología del espíritu, donde encontramos

una versión del amo y el esclavo en la que se enfatiza el momento de la libertad en el trabajo mismo como un buen aspecto de ser un siervo; véase Noerr, *Sinnlichkeit und Herrschaft*, pp. 46-47.

141 Véase James, *op. cit.* , p. 294. Dessalines, en agradecimiento, y en reconocimiento de lo que los polacos sufrieron en casa (se refería a ellos acertadamente como "los negros blancos de Europa", puesto que la servidumbre polaca no era distinguible de la esclavitud), les permitió quedarse en Haití después de la independencia (mientras que se le prohibió tener propiedades a todos los blancos según el artículo 12 de la Constitución de 1805; véase Dayan, *op. cit.* , p. 24; Dayan señala que algunas mujeres alemanas blancas casadas con negros pudieron permanecer en Haití). Pachonski y Wilson reportan que "la francmasonería tenía numerosos partidarios en la semibrigada 114 (polaca) y que en aquella época estaba […] bastante arraigada en la población de San Domingo" (Pachonski y Wilson, *op. cit.* , p. 309; véanse también pp. 138 y 283).

SEGUNDA PARTE

HISTORIA UNIVERSAL

INTRODUCCIÓN

PRIMEROS COMENTARIOS

La hegemonía neoliberal actual es el trasfondo de "Historia universal". Inspirado por los mismos principios de "Hegel y Haití", el objetivo del ensayo es desenterrar ciertas represiones que rodean los orígenes históricos de la modernidad. Las realidades del presente nos obligan a levantar nuevos mapas históricos como alternativa a las fantasías de civilizaciones en conflicto y a las redenciones exclusivistas. El ensayo funciona a través de las especificidades

históricas de experiencias concretas, acercándose a lo universal, no al subsumir los hechos dentro de los sistemas generales de las premisas homogeneizadoras, sino al atender los bordes de los sistemas, los límites de las hipótesis, las fronteras de nuestra imaginación histórica con el fin de invadir, irrumpir y derribar dichos límites. La tarea consiste, entonces, en reconfigurar el proyecto ilustrado de la historia universal en el contexto de nuestra esfera pública actual, una esfera pública que llegó demasiado pronto, pero que al mismo tiempo no es aún verdaderamente global.

Este proyecto podría describirse como un "nuevo humanismo"; pero si lo es, el proyecto debe entonces ser absuelto de todas las implicaciones que conlleva el sufijo "-ismo". En pocas palabras, el argumento consiste en que, al tener desafíos globales a todo nivel, desde el más material hasta el más moral, la historia universal es lo que importa.

TRES IMÁGENES

¿Qué ocurre cuando, llevados por el espíritu dialéctico, volteamos las cosas y consideramos a Haití no como la víctima de Europa, sino como un agente de su construcción? La pregunta puede ser abordada a la manera de un jeroglífico, un rompecabezas de imágenes, compuesto de tres figuras.

La primera proviene de *Cándido* de Voltaire, parte de una serie de ilustraciones hechas por el artista Jean-Michel Moreau le Jeune que acompañaban la primera edición de las *Oeuvres complètes de Voltaire* de 1787. 1 Una de las cuatro escenas que Moureau escogió de *Cándido* para ilustrar, representa el encuentro del héroe con un esclavo que ha sido mutilado físicamente por su amo, en la colonia holandesa de Suriname. El esclavo explica: "[E]sta es la costumbre […] Cuando trabajamos en los ingenios y el trapiche nos agarra un dedo, nos cortan la mano; cuando tratamos de escapar, nos cortan

un pie”. La leyenda de la ilustración de Moureau consiste en las palabras finales del esclavo: “Es a este precio que ustedes comen azúcar en Europa”. [2]

89



FIGURA 15. Jean-Michel Moreau le Jeune, ilustración para *Cándido* de Voltaire, 1787.

90

Cuando Moreau diseñó el segundo conjunto de ilustraciones para la edición de 1803, omitió por completo esta escena. Mary Bellhouse presenta un argumento convincente donde, mientras que en el *Cándido* de Voltaire (publicado por primera vez en 1759) la colonia holandesa de Suriname es un desplazamiento de la colonia francesa Saint-Domingue (rica en azúcar), la revolución esclava en la isla causa que el ilustrador omita esta escena en las ediciones posteriores. Ella vuelve a trazar el cambio general en la cultura visual francesa hasta el estallido de la Revolución haitiana, que pasa de tener representaciones de negros como "infantilizados, serviles y desmembrados" a su representación como actores del conflicto físicamente violentos y peligrosamente sexuales, reduciendo a los blancos a "cuerpos en pedazos", una amenaza psíquica de emasculación de los hombres blancos europeos. 3 Al utilizar una lógica psicoanalítica como herramienta interpretativa, ella analiza la primera imagen de Moreau sutil y detalladamente, descubriendo los "múltiples significados de poder 'fálico'" en manos de los blancos (el bastón de caminar de Cándido, el rifle, las piernas), en contraste con el esclavo mutilado que se encuentra a la sombra, cuya "piel oscura está conectada con el desmembramiento". 4

¿Qué justifica la resistencia a un enfoque de este estilo en esta imagen en particular?

Sin duda no a una falta de reconocimiento de Freud, cuyos métodos hermenéuticos han probado ser teóricamente productivos durante largo tiempo. Pero algo se pierde cuando el aparato teórico del psicoanálisis se transporta de manera directa al análisis político del inconsciente colectivo, algo que se pierde a ambos lados del proceso interpretativo, en el lado personal (psicológico) *y en* el lado político (social). De acuerdo, Bellhouse reconoce que estas imágenes eluden cualquier "lectura única estable". 5 Y sería grosero rechazar por

completo una lectura afectiva reduciendo la interpretación al simple hecho de que si Moreau hubiera repetido su ilustración, la censura francesa de 1803 no habría permitido su publicación; o contraargumentando que las ilustraciones de James Barlow para el libro de Marcus Rainsford sobre la historia de Haití (1805) representaban a esclavos libres como héroes clásicos y calmados de la revolución; o señalando que la muchedumbre parisina fue descrita como fuera de control en términos sociales y sexuales aunque era abrumadoramente blanca. Con todo, si en efecto la imagen del esclavo mutilado expresaba ansiedad, no debemos excluir la consideración de que ésta se encontraba alojada en medio de la realidad de la situación social, la cual no se puede reducir a los miedos de castración masculinos. [6]

En la imagen de Moreau converge la impotencia política y económica. La existencia de la esclavitud como una institución rentable, evidentemente visible en el esclavo que ha perdido *tanto* la pierna *como* la mano, asustaba a los mismos europeos, y dependiendo de su posición en la jerarquía socioeconómica cambiaba la significación de ese miedo. [7]

No toda la culpa tiene orígenes sexuales. La figura de Cándido expresa la innegable experiencia política de la culpa que nosotros los humanos sentimos cuando somos testigos de algo profundamente malo e injusto a la luz de los principios que gobiernan nuestro mundo cotidiano. Algo en el orden oficial –evidente pero no admitido por 91

nosotros mismos, de lo que se habla pero que no es conocido– contradice su propio sentido de justicia moral. Pero debido a que las autoridades que hablan por él todo lo toleran, lo practican y se benefician de ello, este orden continúa. La verdad, disponible a la percepción consciente, es al mismo tiempo "denegada", para utilizar el afortunado término de Sibylle Fischer, y la imaginación moral se encuentra a sí misma entrando en conflicto con la obediencia social.[8] La culpa política tiene su propia ambivalencia, porque cuando uno se rehúsa a cumplir con el deber socialmente prescrito para hacer lo

correcto, eso implica ser un traidor al colectivo que le reclama a uno como propio (a través de la nación, clase, religión o raza) y a arriesgar como consecuencia la pérdida de la protección proveída por el colectivo.

Esto era lo yo que tenía en mente al citar los ejemplos de los soldados franceses en Saint-Domingue que, al escuchar al enemigo oficial, los esclavos autoliberados, cantar el himno revolucionario francés, se preguntaron si no estaban combatiendo para el lado equivocado; o el regimiento polaco que se rehusó a ahogar a sus prisioneros de Saint-Domingue y que luego fueron reconocidos como ciudadanos del “Haití negro” por un Dessalines agradecido.9 La universalidad moral a la que apelan este tipo de acciones está en el registro de lo negativo –las condiciones no son las correctas cuando se juzgan acorde a los mismos valores oficiales– en vez de imponer la propia moralidad sobre otros. 10 Esta culpa tiene como origen el vacío entre la realidad y la fantasía social, y no entre la realidad y la fantasía individual. Esto puede convertir el análisis interpretativo en crítica política al romper el silencio oficial que sanciona el estado injusto de las cosas.

No necesitamos teoría lacaniana para interpretar un segundo jeroglífico, la visión de Spinoza al despertar en 1664, reportada por escrito a su amigo, un mercader holandés,

“de un cierto brasileño negro y desaliñado, a quien nunca antes había visto”. 11 Spinoza fue un crítico persistente del individualismo atomista de su contemporáneo, Hobbes, e insistía en la interrelación de los seres humanos, anticipándose a Hegel por más de un siglo. Como filósofo, defendió los derechos de la “multitud” empoderada físicamente y, no obstante, al igual que posteriores pensadores de la Ilustración, cerraba sus ojos a las exclusiones sociales que plagaban la multitud. “¿Quién es este brasileño”, se pregunta Warren Montag, “si no la condensación de aquellos a quienes Spinoza les negaría legalmente el derecho a una voz […] [quienes] tomados como conjunto componen una mayoría numérica en cualquier sociedad:

mujeres, esclavos, trabajadores asalariados, extranjeros? Ellos son la multitud cuyo poder real ninguna ley o constitución puede hacer desaparecer y cuya misma existencia la filosofía política en efecto busca en sus formas más liberales negar activamente.” 12

Escribir críticamente la historia es una lucha continua para liberar el pasado desde adentro del inconsciente de un colectivo que ha olvidado las condiciones de su propia existencia. Estas condiciones nos son devueltas por el esclavo de Voltaire, cuyas manos ausentes sustituyen la descripción hecha por Hegel de los efectos de la división del trabajo, el *tempo* intensificado y la repetición insensibilizante que desmiembra la mente y el cuerpo, de tal modo que lo social y lo psicológico están inextricablemente 92

interrelacionados. El enlace asociativo yace en la palabra que Hegel escoge para denotar el proceso del trabajo moderno: “*Abstumpfung*” (“restrictivo”, “insensibilizante”,

“mutilante”) traducido como “emasculante”. 13

Una última imagen, un tercer pictograma, es necesario. Adam Smith, quien murió en la víspera de las revoluciones de París y de Saint-Domingue, escribió que el trabajo de los esclavos era más estimado por sus amos que el de los trabajadores libres, y él condenó la esclavitud como un obstáculo intolerable para el progreso moderno. No obstante, él era por completo consciente de las inmensas ganancias de las plantaciones de azúcar –en particular en Barbados y Saint-Domingue– a pesar del hecho de que todo el trabajo era efectuado por esclavos. ¿No es entonces un caso de denegación cuando vemos que la única debilidad de Smith era el consumo de terrones de azúcar? Un testigo asevera:

Nunca olvidaremos una velada en particular cuando [Adam Smith] dejó en delicada confusión a una señorita ya entrada en años que presidía una mesa de té, al desatender por completo su invitación a sentarse, y proseguir a caminar alrededor del círculo, deteniéndose una y otra vez para robarse un terrón de azúcar del cuenco, el cual la

respetada solterona finalmente se vio obligada a ubicar en su propio regazo, pues era el único método de preservarlo del devastador despilfarro. Su apariencia al mordisquear la eterna azúcar fue algo indescriptible. 14

1 Esta imagen es el objeto de estudio del artículo cuidadosamente investigado de Bellhouse, “Candide Shoots the Monkey Lovers”, pp. 741-784.

2 *Ibid.* , p. 758.

3 “La larga tradición en la cultura visual francesa de representar al hombre negro como infantilizado, servil y desmembrado fue alterada por la irrupción de violencia masiva en Saint-Domingue en agosto de 1791, una fecha que marca el comienzo de la Revolución haitiana y el comienzo de la ruptura del régimen racializado francés de significación visual” (*ibid.* , p. 760).

4 *Ibid.* , p. 758.

5 *Ibid.* , p. 767.

6 Estoy consciente de que para los teóricos lacanianos, el pene no es el falo y que todos los significados psíquicos se encuentran socialmente mediados. Ése no es el problema como tal. En cambio, si inclinamos el enfoque del análisis hacia lo psicológico, se pierde la tensión dialéctica de la crítica, el argumento de que la “salud” psíquica exige paradójicamente la adaptación a una realidad social no saludable.

7 Ver el miedo a la castración como la fuente del racismo europeo, impulsado por los rumores de atrocidades cometidas por los esclavos coloniales rebeldes, y leer ese miedo 93

en los estereotipos visuales de los “impresos de atrocidades” de los negros sexualizados y físicamente amenazadores, es evitar precisamente la especificidad histórica que la investigación de

Bellhouse revela de manera tan brillante. Al adoptar el lenguaje lacaniano preedípico del deseo y la pérdida (las figuras de esclavos mutilados como el

"cuerpo fragmentado" de Lacan), ella ha puesto la ahistoricidad en contra de su intención: "De acuerdo con la teoría psicoanalítica, el hombre es necesariamente amenazado de sentirse inadecuado en relación con otros hombres, porque la producción de lo masculino radica en la comparación con un imaginario forcluido desconocido. Por esta razón, la estructura de la jerarquía está profundamente arraigada en la subjetividad masculina" (*ibid.* , p. 767) ¿Dónde podemos encontrar la diferenciación de recepción aquí?

8 Fischer, *Modernity Disavowed*. Es preocupante cuán efectivo es el rechazo oficial a pesar de la existencia de instituciones democráticas. El gobierno estadunidense se ha dedicado a una denegación continua para desatar la guerra contra el terror, repudiando hechos conocidos, por los cuales el país por completo es luego responsable. Es necesario un movimiento social para desafiar tal rechazo.

9 Véase *supra*, "Hegel y Haití", p. 114.

10 Esto no es una extensión del reclamo narrativo europeo de la universalidad, sino precisamente la exposición crítica de la falsedad de este reclamo.

11 "Cuando me desperté una mañana después de un profundo sueño, las imágenes que vinieron a mí durante el sueño permanecían tan vívidas en mis ojos como si fueran reales, en especial la imagen de un cierto brasileño negro y desaliñado […] a quien nunca antes había visto. La imagen desaparecía casi del todo cuando, como diversión, fijaba mis ojos en un libro o en otra cosa; pero tan pronto como dejaba de mirar ese objeto y no miraba nada en particular, la misma imagen del mismo etiope aparecía de nuevo con la misma vivacidad, una y otra vez, hasta que gradualmente desapareció de mi vista"

(citado en Montag, *Bodies, Masses, Power*, p. 87). Montag señala: "la obra de Spinoza permanece perseguida de principio a fin por las imágenes de lo inasimilable, las excepciones a la democracia sin excepciones, y simultáneamente por la imposibilidad de su exclusión" (p. 86).

12 *Ibid.* , p. 87. Montag especula basándose en la conexión brasileña de que Spinoza, un judío excomulgado por herejía, sentía una afinidad con el esclavo desaliñado, una percatación de que al ser parias ellos eran "'aliados objetivos' en una lucha común" (p.

88).

13 Ésta es la traducción de Avineri de *Abstumpfung* (Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*).

14 Citado en Rae, *Life of Adam Smith*, p. 338. "Es probable que sea la misma historia que cuenta Robert Chambers en su *Traditions of Edinburgh*, y ubica la escena en la sala de recepción del mismo Smith, y señala a la solterona como su prima, Jean Douglas" (p. 338). ¿Era acaso la compulsión por terrones de azúcar un desplazamiento 94

del deseo sexual que sentía Smith por su prima, quien podía haber sido considerada

"pasada en años" a una edad relativamente temprana, y cuyas propias ambivalencias se revelaron cuando puso el cuenco de azúcar en su regazo? La insistencia en la interrelación dialéctica de lo personal y lo político obligaría a hacer la siguiente pregunta:

¿cómo llegó la mujer, en tanto objeto de deseo sexual (ilícito), a ser relacionada con el azúcar primero que todo?

1. HAITÍ Y LA CREACIÓN DE EUROPA

Esclavitud en Europa

¿Podría la esclavitud establecerse en las metrópolis colonizadoras europeas? En su momento, la respuesta a esta pregunta fue más refutada que verdaderamente contestada.

Lo que hacía moderna a la esclavitud colonial era su forma capitalista: extraía el máximo valor posible por medio del agotamiento de recursos naturales y de mano de obra, para poder garantizar así una demanda de consumo insaciable de productos que en sí mismos eran adictivos (tabaco, azúcar, café, ron). Forjado a partir de las corrientes económicas más actuales del momento, ¿por qué el sistema de plantaciones *no* habría de convertirse en la forma dominante de mano de obra industrial tanto en Europa como en las colonias?

El hecho de que hoy en día sea difícil imaginar una revolución textil en Manchester impulsada por la mano de obra de esclavos africanos, irlandeses e ingleses; o una forma de capitalismo que no sea sinónimo de trabajo “libre”; o una modernización económica distinta a la invención de las naciones (blancas) de Occidente, da fe de los muy efectivos límites impuestos en nuestra imaginación histórica por conceptos como “raza”, “nación”

y “progreso moderno”, los cuales fueron en gran medida construidos para bloquear estas posibles alternativas.

“No hay razón inherente para que la esclavitud no sea compatible con el ideal de un Estado funcional o utilitario”, afirma David Brion Davis al describir el caso británico de la interconexión entre la esclavitud caribeña, el movimiento abolicionista y los intereses de la clase capitalista, enfatizando la contingencia de la fusión de estos elementos históricos. [1] El esclavizar europeos no era una idea en absoluto escandalosa en el siglo XVII y a principios del XVIII, cuando lo más importante a la hora de evaluar la esclavitud en tanto fuerza

de trabajo, no era la maximización de los beneficios como el mantenimiento del orden. La esclavitud doméstica fue respaldada por Thomas Hobbes, John Locke y Samuel Pufendorf como una solución conveniente al problema de cómo proporcionar disciplina social al creciente número de los así llamados “hombres sin dueño”: los vagos, los criminales, los vagabundos y los indigentes. [2] El trabajo forzado por razones penales era cosa común. [3] La servidumbre por contrato era un medio establecido para suministrar trabajadores para las colonias; sus cuerpos eran vendidos y su mano de obra explotada con la misma crueldad que la de los esclavos.

96

Pero a mediados del siglo XVIII se vio un cambio repentino: “[Para] la década de 1760, incluso los más fervientes defensores de la utilidad social se abstenían de sugerir la *esclavitud* como la condición más ideal para los pobres de Inglaterra”. [4] La razón para las crecientes dudas era la realidad de la esclavitud del Nuevo Mundo, a medida que la población en las colonias crecía como hongos y la producción incrementaba exponencialmente. Puesto que la crueldad del sistema era no sólo espantosa, sino también claramente eficiente en cuanto a técnica de disciplina laboral, sus implicaciones no podían ser ignoradas. El sistema de mano de obra esclava en las plantaciones del Nuevo Mundo compartía “una semejanza superficial, por no decir otra cosa”, con los experimentos de los industriales británicos y con las innovaciones de producción descritas por Adam Smith. [5] Si bien historiadores posteriores argumentarían que la modernización capitalista era incompatible con las ineficiencias de la mano de obra esclava, la cuestión en aquel entonces y, de hecho, siempre, no se refiere sólo a cómo explotar la mano de obra de la manera más eficiente, sino a cómo obligar a los trabajadores a obedecer.

Fue un caso muy claro de denegación: cuanto más grande era el volumen de la esclavitud africana –y en consecuencia más poroso (y por ello ficticio) se hacía el límite entre las colonias esclavistas y la Europa que rechazaba la esclavitud–, más estrictas eran las leyes

implementadas para reforzarla. Paradójicamente, cuanto más frecuentes eran los casos de revueltas iniciadas por esclavos en las colonias, más receptivos eran los europeos a las teorías de que los *negros* estaban destinados a la esclavitud. 6 "La esclavitud –escribió Eric Williams en 1944– no surgió del racismo; fue el racismo el que surgió de la esclavitud", y muchas de las investigaciones de hoy lo confirman. 7 Para poder separar la Europa libre de sus prácticas coloniales, los europeos construyeron barreras conceptuales en forma de distinciones espaciales entre nación y colonias, una distinción racial de esclavitud *negra*, y distinciones legales en cuanto a la protección de la categoría de raza de las personas. Los casos judiciales son especialmente reveladores.

Puesto que esclavos africanos en suelo europeo hacían uso de principios de Antigua Libertad para recusar la legalidad misma de su esclavitud, ponían así en tela de juicio la creencia –tanto francesa como británica– de que la libertad estaba garantizada para todo aquel que pusiera un pie en tierra nacional. Las particularidades de cada caso son distintas, pero la conclusión era siempre la misma: el amor a la libertad requería obligatoriamente una discriminación basada en conceptos de raza. "Esclavo" y "negro"

(nègre) comenzaron a ser sinónimos en el discurso de la época.

Las cortes francesas habían admitido ya una división geográfica en el Principio de Libertad, reconociendo el *code noir* de 1685 como "necesario y autorizado" para las colonias. 8 Pero el suelo francés europeo aún era considerado distinto y sagrado. Un decreto real de 1716, que permitía la residencia limitada de esclavos en compañía de sus amos, era rutinariamente ignorado por los *parlements*, quienes otorgaron la libertad a cientos de esclavos basándose en el principio –ciego a todo color de piel– de que la esclavitud en Francia era ilegal *tout court*. Cuando el número de africanos en Francia era aún relativamente pequeño, esta magnanimidad, mientras acarreara sólo pocos 97

problemas, era acorde a la idea que la nación tenía de sí misma. La eliminación de la esclavitud como institución no fue la motivación. 9 "El propósito de otorgar la libertad a aquellos que viajaban a Francia era el de prevenir la entrada de la esclavitud a la metrópolis y no el de incrementar el número de libertos en las colonias", afirma Sue Peabody, en un trabajo que traza el cambio ocurrido en el siglo XVIII a medida que la categoría de raza aparecía en el discurso legal, cuando el principio de "no hay esclavos en Francia" empezó a ser interpretado de manera que los africanos negros fueran la excepción. 10

El surgimiento de distinciones raciales garantizaba los derechos de propiedad de los amos, mientras protegía la frontera entre esclavos y libertad. El caso paradigmático fue *Francisque v. Brignon* (1759). Con este caso, al probar que Francisque, nacido en India, no obstante su piel oscura no era un *nègre*, se pudo probar que el principio de libertad era aplicable. 11 En 1777, en una serie de decretos conocidos como la *Police des noirs*, se prohibió la inmigración de negros y mulatos sin importar que fueran esclavos o libertos, e intentaron prevenir la integración social y sexual que pudiese tornar difusas las distinciones raciales sobre las cuales dependía para entonces el principio de Libertad. 12

En Inglaterra la batalla legal clave ocurrió en 1772, cuando la Corte dictaminó a favor del esclavo James Somerset, cuyo abogado, el sargento Davy, arguyó de manera ya famosa: "Inglaterra tenía un aire demasiado puro como para que los esclavos pudieran respirarlo" –un mito no más preciso históricamente que la afirmación francesa de que

"no hay esclavos en Francia"–13 y la motivación fue similar: "[Davy] dejó en claro que el aire de Inglaterra era también demasiado puro como para que un negro lo pudiera respirar. Él deseaba prevenir el influjo de negros…" 14 El famoso caso Somerset definió la esclavitud como un fenómeno completamente no británico, como una intrusión que a lo máximo podía ser tolerada como una consecuencia

desafortunada de aquel “otro mundo” comercial y colonial. [15] Es asombroso el hecho de que la decisión se apoyara en considerar la esclavitud colonial como algo nuevo, como “una innovación desconocida para la ley común y ‘completamente diferente’ del antiguo señorío”. [16] Como tal, no estaba protegida por las antiguas libertades de Inglaterra, y el Parlamento era libre de regularla con ley positiva, tal y como estaba para entonces regulando el tráfico de esclavos y la administración colonial. Para todo el aire de superioridad moral autoindulgente con que se recibió el dictamen británico en el caso Somerset, “las cortes inglesas no respaldaron ningún principio que socavara la ley colonial de esclavos”. [17]

¿Había en ese entonces trabajadores esclavos empleados ilegalmente en Europa? El hecho de que falte documentación sustancial no es sorprendente, pues esto es precisamente lo que la mano de obra ilegal inmigrante significa. Hay amplia evidencia que muestra que las decisiones legales no eran aplicadas homogéneamente a través de la nación; la regla era buscar la descentralización jurídica, y las ciudades portuarias tendían a ser las más relajadas en la ejecución de la ley antiesclavitud. La misma ley provee evidencia de la existencia de una mano de obra esclava europea a partir de lo que 98

consideraba necesario prohibir. Davis señala: “en 1773 Portugal prohibió la entrada de esclavos brasileños o negros libres, quienes se decía eran competencia desleal para la mano de obra doméstica” .[18] En una retórica que parece más performativa que descriptiva, un caso de la corte británica en 1771 aceptaba la desafortunada necesidad de la esclavitud en América: “Pero la esclavitud de negros no es necesaria en Inglaterra”. [19]

Una carta escrita por el poeta alemán Klopstock es intrigante pues alaba al rey danés en ser “el primero de todos los poderes europeos en declarar que los humanos no debían ser manejados como mercancía *(Waare),* y que los daneses no deberían usar más a los esclavos negros para el trabajo agropecuario *(Feldarbeit)*”. [20] La

prohibición del rey danés descrita por Klopstock era universal en tanto al manejo de “humanos” como mercancía (Dinamarca fue el primer país europeo en abolir la trata de esclavos); 21 y a diferencia de los casos judiciales que venimos viendo, se opuso a hacer de la mano de obra esclava africana una excepción, y debido a que los daneses no prohibieron la mano de obra esclava en los campos de sus colonias hasta 1848, “el trabajo agropecuario” al que se refiere Klopstock parece haber sido en la misma Dinamarca. La carta de Klopstock, publicada en *Minerva* en enero de 1793, fue escrita después de la autoliberación de esclavos de Saint-Domingue. En tan sólo una década, el mismo éxito de la Revolución haitiana intensificó el racismo en tanto que una estrategia para segregar a Europa del impacto de los eventos globales. Pero esta historia no es unilateral.

La revolución incompleta

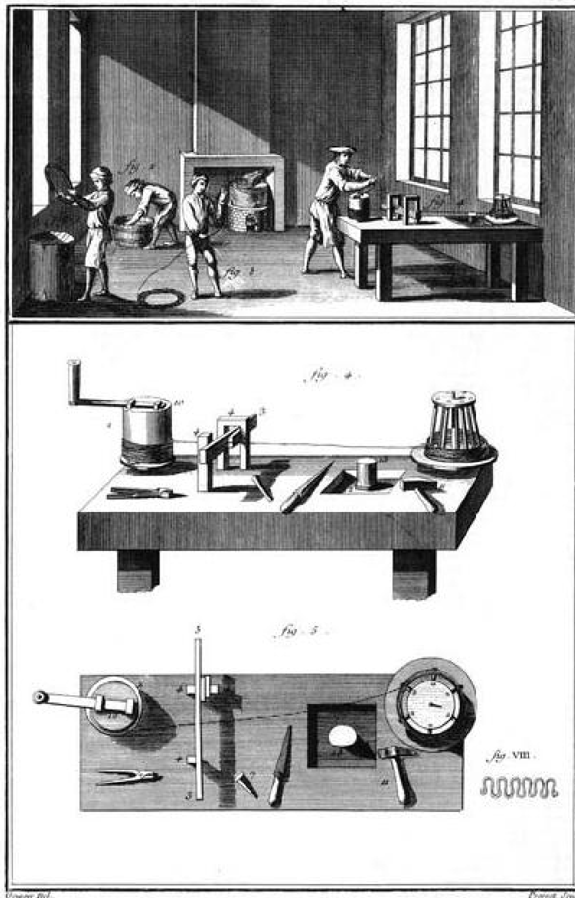
Sin lugar a dudas, la constitución de Toussaint Loverture de 1801 llevó la historia universal al punto más alto del progreso, pues extendió el principio de libertad a todos los residentes de la isla sin excepción alguna, incluidos los refugiados políticos que buscaban asilo de la esclavitud en otros lugares, obligando así a los jacobinos franceses, al menos por un momento, a seguir el plan trazado. 22 Este fin de la condición de la esclavitud no puede ser sobrestimado. El permiso para torturar y para la brutalidad física de cualquier tipo había sido revocado. El estado legal del individuo importaba. Pero la experiencia de Haití también le enseñó a los europeos una lección muy distinta: la mano de obra libre no necesariamente era una mano de obra indisciplinada; tampoco la eliminación constitucional de la segregación racial habría de prevenir la perpetuación de las jerarquías sociales basadas en la clase y en el color de piel, a medida que la superioridad del mulato y el privilegio otorgado por el Estado se convertían en características permanentes de la sociedad haitiana. 23 Loverture y Dessalines no deseaban otra cosa que la continuación del sistema de plantaciones, pero ahora ésta emplearía hombres libres como mano de obra asalariada y seguiría aspirando a la máxima producción con miras a la exportación. 24

El modelo era la disciplina militar que ya había demostrado su capacidad de organizar a esclavos insurgentes. Dubois escribe: “la figura del ‘hombre esclavo convertido en 99

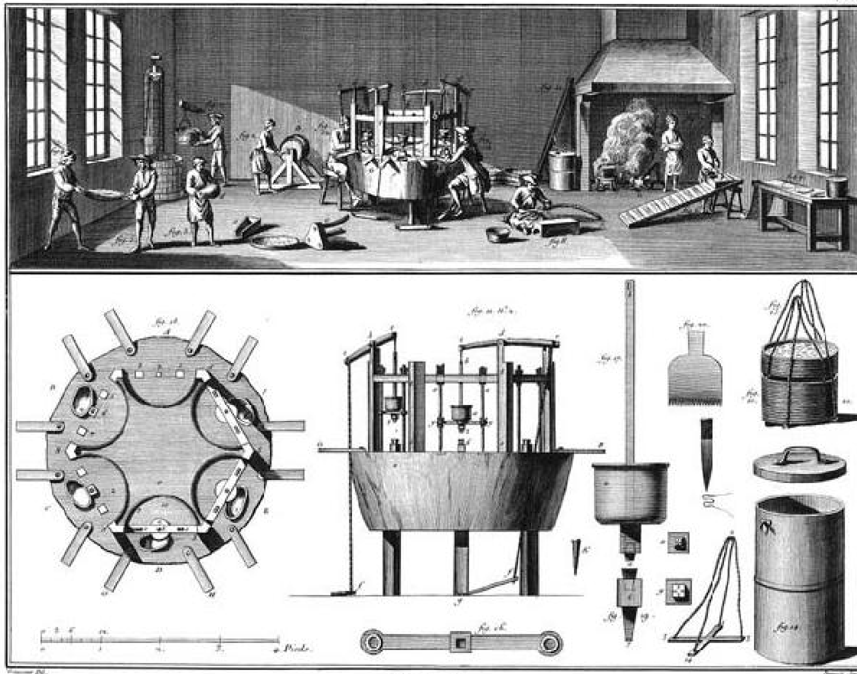
soldado’ era crucial para darle forma a la emancipación del Caribe francés, donde el servicio militar se convertía en el espacio dentro del cual la libertad sería más accesible para los antiguos esclavos”. [25] Si bien esto permitió cierto grado de movilidad social sin importar el trasfondo social, también proveyó de legitimación ideológica a la continuación de la explotación laboral en las plantaciones, un sistema que llegó a ser llamado

“militarismo agrario” *(caporalisme agraire).* [26] En todo el continente americano la estratificación social se integró en la ideología de la independencia colonial. [27] Es decir, la historia no es simplemente una cuestión de la virtud de Haití o de los pecados de Europa.

En ambas experiencias de modernidad hay un “lado oscuro”. [28]

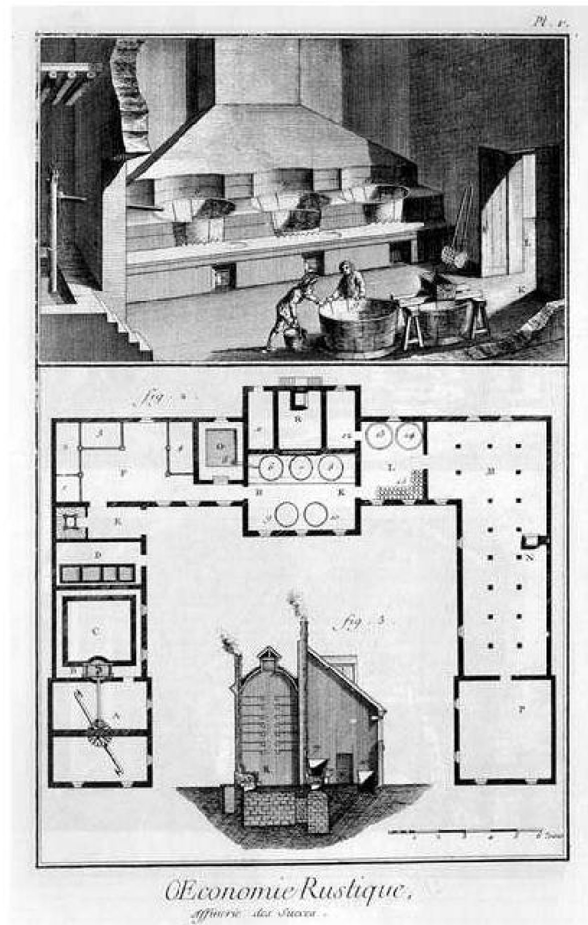


Epinglier.



Epinglier.

FIGURA 16. Fábrica de alfileres *(Epinglier).* Tomado de Diderot y d'Alembert, *Encyclopédie*, vol. 21.


Pl. V.
fig. 2
fig. 3
Œconomie Rustique,
Affinerie des Sucres.

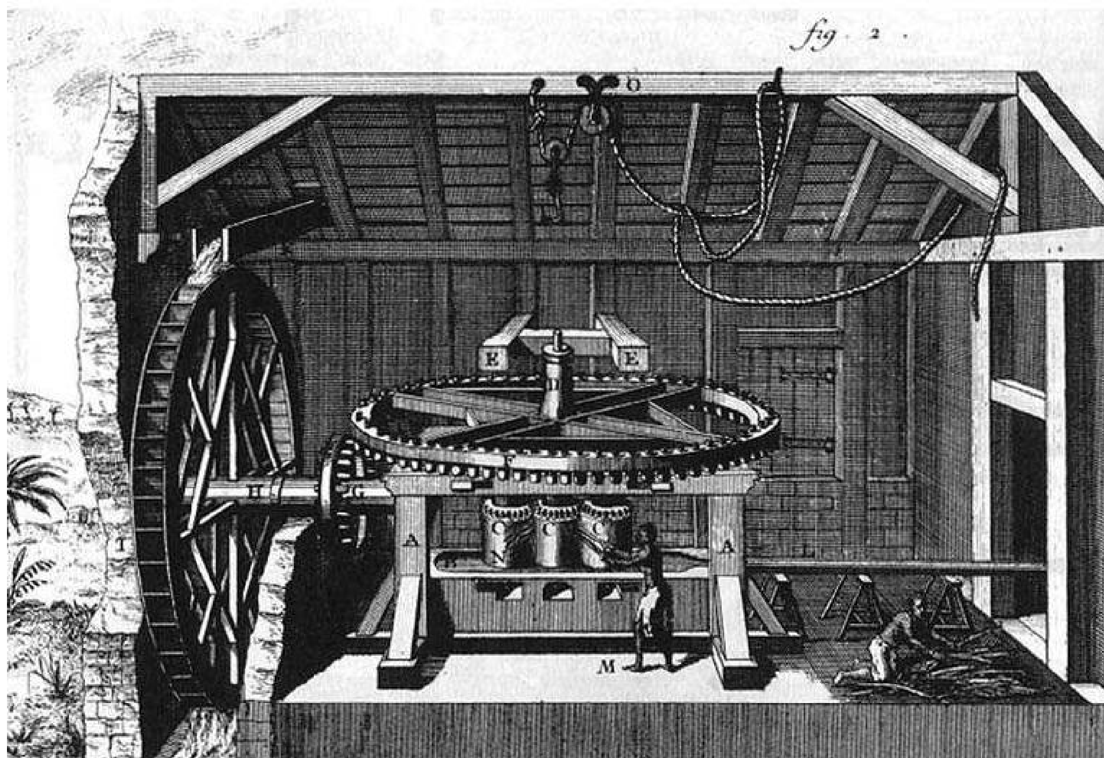

fig. 2.
E
E
C
C
C
A
A
L
M

FIGURA 17. Ingenio *(Sucrerie).* Tomado de Diderot

y d'Alembert, *Encyclopédie*, vol. 18.

En la era de la Revolución, la libertad y la igualdad no estaban en absoluto exentas de condiciones. Los activistas británicos a favor de la abolición seguían con cuidado los desarrollos laborales en el régimen de Toussaint, pues la disciplina del trabajador era la cuestión primordial. "Los reformistas temían más que nada el tipo de comportamiento descontrolado que ya asociaban con los blancos revoltosos: la misma clase de "vagos sin rumbo" que los liberales [antes de mediados del siglo XVIII] […] habían deseado que fueran esclavizados". 29 Davis distingue en los escritos abolicionistas británicos "un interés casi obsesivo en idealizar el orden jerárquico", describiendo a uno de ellos, el reverendo James Ramsay, como alguien que "no hace esfuerzo alguno para disimular su admiración por la disciplina del ingenio". 30 Al insistir en la lectura de los tratados abolicionistas en su contexto, Davis concluye: "A medida que los reformistas se topaban con los problemas del crimen, la pobreza y la disciplina laboral, parecían estar inconscientemente acechados por la imagen de las plantaciones de esclavos […]

Esclavistas e industriales compartían un creciente interés no sólo por cuestiones de vigilancia y control, sino también por cuestiones de cómo modificar el carácter y los hábitos de sus trabajadores". 31 Al trazar el hilo del abolicionismo inglés, Davis demuestra con claridad la complejidad de la libertad como principio de organización social, a medida que se hilaba a través del tejido de una sociedad industrial naciente, produciendo así "una muy selectiva respuesta a la explotación del trabajo". 32 El éxito de los abolicionistas al erradicar la trata de esclavos en 1807 coincidió con el nacimiento de la idea del "trabajo libre", destinada a convertirse en su propia forma de disciplina laboral, a medida que la previa legislación que protegía a los trabajadores británicos era sistemáticamente eliminada. 33

Lo que de verdad importaba no era la explotación laboral sino preservar la ficción de una sumisión voluntaria a esta explotación. 34 Las cortes “no condenaron la esclavitud industrial como una violación de los derechos humanos” en el caso de los trabajadores ingleses o escoceses “atados de por vida a trabajos en las minas de sal o carbón”, porque

“un trabajador que aceptara un salario nominal podía ser considerado como libre, incluso si de hecho permaneciera perpetuamente dependiente”. 35 La ideología del trabajo libre, apoyada en Europa por nociones racistas de diferencia, fue la traición de la clase trabajadora británica a medida que la noción de libertad se convertía en el término global para las reclamaciones británicas de su propia superioridad, y en tanto que, según ella, Inglaterra estaba destinada a “liderar las fuerzas del progreso económico y moral”. 36 Al sumar los conceptos de propiedad, mano de obra y libre comercio, se llegaba entonces al nuevo y moderno criterio de libertad. El sistema de trabajo que emergía en Gran Bretaña, “si bien dependía de millones de trabajadores involuntarios, en última instancia era, por definición, un mundo libre”. 37

Es significativo que todo esto ocurriera *antes* de la introducción del trabajo mecánico a gran escala. Al imaginar la modernidad como sinónimo de Europa, no nos permitimos comprender qué tanto el capitalismo moderno fue en realidad un producto del sistema 103

colonial, el cual estaba de muchas maneras delante de los desarrollos económicos. Aimé Césaire escribió, “estudiar Saint-Domingue es estudiar uno de los orígenes, una de las fuentes de la civilización occidental” .38 Pero es necesario ir más allá de esta observación.

Si nos permitimos ser justos con los insurgentes caribeños, la civilización occidental misma se disuelve en una historia de un espacio poroso y desbordado en el cual estos insurgentes actuaron.

La fábrica invade Europa

Me parece sorprendente que los historiadores hayan puesto tan poco cuidado en el hecho de que la misma palabra inglesa para fábrica, “factory”, hoy en día sinónimo de progreso industrial, fuera una invención del proyecto colonizador europeo. Siglos antes del despegue industrial de Manchester, la primera “factoría” fue la *feitoria* portuguesa: un lugar de intercambio que proveía de un asidero en los puertos costeros de África, y la cual era una empresa comercial completamente distinta a los establecimientos de manufacturación doméstica. 39 Los británicos adoptaron el término con su sentido original. Las factorías eran sociedades comerciales en colonias o en países extranjeros, con un monopolio concedido por una cédula real. A su vez, la Corona enviaba agentes (“factores”) a estos puestos extranjeros. Estas factorías funcionaban como sede de la compañía, como almacén y como centro de venta al por mayor. Los británicos tenían factorías importantes en la Bahía de Hudson, San Petersburgo, Lisboa, Ouidah y hacia el Este hasta India. 40 Ellos concibieron la figura moderna de la corporación, amasando capital por medio del sistema de sociedades anónimas (prohibidas en la manufactura doméstica al ser demasiado especulativas), y financiando así el arriesgado negocio del

“comercio” a larga distancia, un eufemismo para indicar la extracción de valores en el extranjero. Las factorías eran agentes de los proyectos imperiales: compartían propiedades en los fuertes militares y estaban directamente implicadas en las guerras de colonización. Además, eran asombrosamente lucrativas, sin comprensión alguna de lo que era una ganancia “justa”, a diferencia de lo que ocurría con la producción interna.

No es engañoso entonces comprender las primeras factorías de Manchester como extensiones del sistema colonial que empezaban a invadir la metrópoli.

“En 1815 Manchester era una ciudad de bodegas”, que estaba experimentando “un cambio dominado por la venta al por mayor, el mercadeo y el intercambio, en vez de la producción”. 41 La ciudad

adquirió el nombre de Cottonopolis (“Algodonópolis”) debido a su posición central en el negocio global que conectaba las plantaciones coloniales de algodón con los hilados ya listos para reexportación, en tanto que era una estación de paso y de venta al por mayor para la venta final en Europa. [42] Este negocio mercante orientado hacia el exterior era visto con desconfianza por las firmas manufactureras internas, las cuales hacían una subcontratación *(outsourcing)* de trabajadores domésticos en los poblados vecinos, pero compartían el espacio con las bodegas en Manchester.

Éstas eran alquiladas tanto a las firmas que hacían la subcontratación como a las fábricas mercantes que hilaban el algodón para la exportación. Tomó algo de tiempo para que estas dos formas de capitalismo desarrollaran un sentido y una realidad de intereses compartidos. [43] En el periodo revolucionario en el que nos enfocamos, éste no era aún el caso. Tampoco era el caso de una producción altamente mecanizada típica de la fuerza de trabajo de Manchester. [44] Lo que aquí estamos sugiriendo es que, cuando consideramos la mano de obra moderna sin las divisiones de nación, raza o incluso sin el estatus político de esclavo versus individuo libre, encontramos una coherencia y continuidad extraordinaria en su desarrollo.

Tal coherencia no dejó de tener sus observadores en aquel momento, pero sólo hoy, en nuestra era globalizada, los historiadores se han atrevido a contar la historia desde esta perspectiva. En un logro magistral de ejercicio académico acerca del Atlántico, Peter Linebaugh y Marcus Rediker han logrado recomponer la experiencia vivida y las percepciones políticas compartidas por un “grupo variopinto” de trabajadores en los siglos XVII y XVIII. Estas “múltiples figuras” de las clases trabajadoras y carentes de propiedad alguna formaron el “proletariado del Atlántico”: marineros, esclavos, siervos por contrato, soldados de a pie, “aquellos que cortaban árboles y cargaban agua” para construir los puertos y para pilotear los barcos,

quienes talaban bosques, peleaban en las guerras y trabajaban en los campos, y todos quienes planteaban una amenaza de escape o insurrección con el fin de reivindicar sus derechos. 45 Si el nuevo régimen en Haití no expuso las conexiones y las características compartidas entre esclavitud y mano de obra libre, esta banda variopinta de individuos sí que lo hizo.

La banda variopinta

El trabajo de Linebaugh y Rediker, *The Many-Headed Hydra*, se centra en el Atlántico dominado por los británicos, haciendo visible tanto el papel de las clases trabajadoras en la construcción del nuevo orden mundial, como el registro de los momentos en que aquéllas se rebelaron frente a éste. Un componente prototípico de esta banda variopinta compuesta por múltiples razas era el de los miles de marineros quienes, nacionales y extranjeros, eran reclutados por la flota mercante británica, o bien obligados a inscribirse a ella. Los "barcos fábrica" atracados en las costas africanas o asiáticas eran

"maduraderos del internacionalismo" que proveían "no sólo de los medios de comunicación entre un continente y otro, sino también el primer lugar donde se comunicó la gente de clase trabajadora de estos distintos continentes". 46 Los motines en los barcos eran actos políticos. Las tripulaciones piratas se convertían en "hidrarquías"

multirraciales y multiétnicas, contrarregímenes de gobierno autónomo que administraban justicia, compartían riquezas y desataban guerras. 47 En ciudades a lo largo de las costas coloniales, esclavos cimarrones se juntaron con inmigrantes europeos a manera de células autoorganizadas de rebeldes a orillas del mar, quienes formaron el ala radical de la 105

insurrección de la ciudad de Nueva York en 1741 como también la guerra de independencia estadunidense; en comparación, los autores describen a George Washington y a las elites propietarias de terrenos y de esclavos como contrarrevolucionarios. 48

Linebaugh y Rediker conectan persecuciones de brujas del siglo XVII, el exilio de disidentes religiosos, el cercamiento de ejidos y el castigo severo por crímenes a la propiedad, como actos de represión a manos de jerarquías de poder que abarcaban ambos lados del Atlántico. 49 Ellos vuelven a trazar la metáfora de la hidra de múltiples cabezas –el monstruo bíblico a quien le nacían dos cabezas por cada una que le cortaban– y ven cuán a menudo era usada en aquel periodo para describir momentos de protesta por comunistas igualitarios, religiosos antinomianos, esclavos insurrectos y radicales revolucionarios. “La hidra de múltiples cabezas proveía la imagen de una revolución desde abajo que resultaba aterradora […] Los colonos buscaron con rapidez imágenes de monstruosidad, y llamaron a la multitud una ‘hidra’, un ‘monstruo de múltiples cabezas’, un ‘reptil’, un ‘poder de muchas cabezas’. Todas estas cabezas implicaban que la democracia se había tornado salvaje…” 50 Sin embargo, las acciones rebeldes no carecían de coherencia teórica u organizacional. Linebaugh y Rediker insisten en la concienciación ilustrada de estos actores históricos viajeros cuando citan los escritos de los voceros de los movimientos, voceros quienes según los autores le dieron una imagen unificada a la banda variopinta: “Este proletariado multiétnico era ‘cosmopolita’

en el sentido original de la palabra”. 51 Su mensaje no era el de un nacionalismo racista, sino el de un humanismo global.

Mientras David Brion Davis describió cómo los argumentos legales de los abolicionistas "abrían una brecha" entre libertad y trabajo, entre trabajadores esclavos y trabajadores libres, estos dos autores descubrieron una serie de pensadores radicales que hicieron el enlace implacable entre la esclavitud colonial y las condiciones de trabajo casi rayanas en la esclavitud de los trabajadores ingleses domésticos y que pugnaron por la abolición de ambos sistemas. 52 El "teórico proletario" irlandés Edward Despard, quien conoció a su esposa africano-americana Catherine cuando era soldado en las colonias norteamericanas, fue condenado y colgado por traidor en la década de 1790 al conspirar en Londres para promover, en palabras del juez "el principio salvaje y arrasador de la equidad universal" .53 El pastor metodista mulato Robert Wedderburn, quien advirtió a los terratenientes en las colonias británicas que "el destino de St. Domingo les aguarda", e interpretó el jubileo bíblico como una promesa de liberación política y económica tanto en la colonia como en la metrópolis: luego de la Masacre Peterloo de manifestantes de Manchester en 1819, abogó por dotar de armas al proletariado inglés. 54

En la era de las revoluciones estos proponentes de un "universalismo desde abajo"

hablaban de una sola raza, de la raza humana, una idea articulada mucho más ampliamente que la que el curso de la historia nos habría de permitir ver. Olaudah Equianno, Lydia Priest Hardy, Thomas Hardy, William Blake, Thomas Paine y Constantin François Volney, todos ellos fueron escritores que se describieron a sí mismos 106

como "ciudadanos del mundo". 55 Sus escritos radicalmente cosmopolitas circularon a lo largo y ancho del globo contrarrestando la versión oficial de la historia, donde "los reclamos universalistas de una revolución se veían reducidos a un nacionalismo racial y estrecho". 56 Linebaugh y Rediker, cosmopolitas contemporáneos y defensores de las más recientes víctimas de la explotación global, lamentan el fracaso de aquella "conspiración por la raza humana": lo

que sobrevivió –nos dicen– fue sólo nacional y sólo parcial: la clase trabajadora *inglesa*, el Haití *negro*, la diáspora *irlandesa*. 57

2. HISTORIA EN ZONA PROHIBIDA

La política de la escritura de la historia

La historia trazada por Linebaugh y Rediker pareciera complementar el trabajo de Davis, quien persigue muchos de los mismos temas desde la perspectiva de la teoría legal británica y los escritos abolicionistas, al demostrar que, al menos en algunos casos, la conexión entre esclavitud y trabajo libre sí se hizo, trascendiendo diferencias raciales. Por lo tanto, es una sorpresa que estos autores hayan chocado tan fuertemente en la esfera pública cuando apareció un ensayo de Davis bastante crítico sobre *The Many-Headed Hydra*, suscitando una fuerte respuesta por parte de Linebaugh y Rediker. Si bien Davis aprecia la "perspectiva Atlántica" del libro, señalando que algunas partes "se merecen grandes elogios", incluidas las "fascinantes historias personales" (de los Despards, Wedderburn y otros), desaprueba el trabajo de Linebaugh y Rediker por estar lleno de errores fácticos e interpretaciones tendenciosas, y lo atribuye al mensaje "marxista" de sus autores. En respuesta, Linebaugh y Rediker acusan a Davis de hacer una simple cacería de brujas macartista. 58

Ambas descripciones erran en su objetivo. El libro de Linebaugh y Rediker es, de hecho, un gran desafío para la ortodoxia marxista debido a su concepción del proletariado: su aspecto preindustrial, su alcance en todo el Atlántico, la importancia de las mujeres como líderes, la simpatía con radicales cristianos, la importancia tanto de la raza como de la clase, y la aversión al vanguardismo como una forma de organización política. 59 Por otro lado, el tema del libro es un movimiento revolucionario fallido de trabajadores proletarios contra la explotación mercante-capitalista, sin haber leyes férreas de lucha de clases o de desarrollo industrial-capitalista. 60 En cuanto a Davis, quien se concibe a sí mismo como "alguien bien a la izquierda del centro", no condena a los escritores por sus preocupaciones

políticas, sino más bien por los efectos políticos de su presentación. Su preocupación es que la historia se vea politizada con narraciones moralistas de bueno versus malo que impidan ver las contingencias y complejidades de los eventos, el conocimiento imperfecto y los efectos involuntarios de los actores humanos, y que se convierta en una lucha romántica entre héroes y villanos. Su preocupación no es del todo carente de fundamento, dado que no son desconocidos los

107

abusos políticos producidos por este tipo de recuentos históricos, provenientes tanto de derecha *como de* izquierda. Pero mientras los tres historiadores ponen nuevamente en práctica el guion de la Guerra fría, donde un lado se repliega a los estándares de la profesión y el otro recurre a acusaciones de macartismo, el acalorado debate deja al espectador extrañamente ileso. Guardar distancias, esa antigua actitud de la Nueva Izquierda, parece en efecto irrelevante a la experiencia de leer los trabajos de ambos lados del debate.

Nadie puede defender el trabajo académico descuidado. Si bien el error humano nunca será completamente eliminado (y si bien los primeros esfuerzos en un campo serán siempre los más vulnerables, carentes de los poderes correctivos de los comentarios posteriores), una compulsión casi neurótica por la exactitud es una necesidad ocupacional de los historiadores, la responsabilidad mínima que él o ella tiene cuando le ruega confianza a su lector. Pero Linebaugh y Rediker están en lo cierto al insistir que algo más está en juego además de los estándares profesionales. Al hacer una distinción tan clara entre hecho e ideología, verdad y distorsión, Davis está esquivando el punto central de lo que significa la indagación histórica. Esto nos lleva sin remedio al fondo de la filosofía de la historia, cuando hacemos la pregunta principal: ¿cómo hemos de comprender el despliegue temporal de toda la vida humana colectiva? La necesidad de pensar de nuevo esta pregunta en un contexto global, esto es, en una historia *universal*, no se ha sentido

tan acuciante en siglos, tal vez desde Hegel, Haití y la era de las revoluciones.

¿Por qué escribimos historia? ¿Qué verdad le es evocada a revelar? Aquí los hechos, que pueden o no ser relatados con cuidado y pericia, son incapaces por ellos mismos de proveer una respuesta satisfactoria. Más aún: debido a que la pregunta central por el sentido de la historia no puede ser hecha afuera del tiempo, sino en medio del meollo de las acciones humanas, la manera en que esta pregunta es hecha, los métodos que utilicemos para la investigación, y los criterios con los que juzguemos una respuesta como legítima, tiene implicaciones políticas. Davis tiene en efecto una filosofía de la historia, cuya fuente puede ser trazada a la Ilustración europea, la cual entiende la producción de conocimiento como crítica. Los hechos, para Davis (en sus múltiples y excelentes libros sobre la esclavitud moderna), *son* una política, y su meta es la desmitificación. Su riguroso trabajo académico e investigativo corre a contrapelo de las ideas populares equívocas que van imbricadas en la historia oficial, y que son usadas por aquellos en el poder para justificar su dominio actual. Sin embargo, Linebaugh y Rediker desean ir un paso más allá. Desean no sólo desestabilizar la narración dominante, sino producir una nueva, una contranarrativa que haga algo más que criticar el *statu quo;* una contranarrativa que inspire el cambio. Su propósito explícito es el de conectar la resistencia global de hoy en día con una previa, "rescatar el cuerpo proletariado de su articulación monstruosa" (la hidra), [61] y conectar a Louverture, a los Despards, Wedderburn y otros a los "andariegos planetarios" de hoy en día, "siempre listos desde África hasta el Caribe y Seattle para resistir la esclavitud y restaurar lo comunal". [62] Un contra-mito es un mito también, parecería decir Davis, y él está en lo cierto al señalar sus peligros. Pero un estricto empirismo positivista no es una opción en la cognición histórica 108

porque hechos sin conceptos carecen de sentido. Inglaterra es un concepto, no un hecho, como lo son "Europa", "La Ilustración", "economía", "progreso" o "civilización". Que estos conceptos sean o

no míticos es un juicio colectivo y evaluativo que cambia históricamente. Ésta es precisamente la cuestión política fundamental.

¿Quién o qué es el sujeto colectivo de la historia? ¿Es acaso la nación? ¿La civilización? ¿O tal vez la clase? ¿Es acaso la Razón, ese astuto actor de Hegel? Cada una de estas categorías que hacen posible nuestra comprensión, si bien determinan fenómenos actuales como relevantes e importantes, llegan hasta nosotros cargadas de residuos del pasado, contienen la historia sedimentada de sueños de utopía y de puntos ciegos culturales, de luchas políticas y de efectos de poder. Conceptos heredados por la historia conforman la conciencia colectiva de los actores quienes, a su vez, crean la historia. Paradójicamente, incluso cuando estos actores colectivos se proclaman a sí mismos como los abanderados de la historia universal –es más, especialmente cuando hacen esta afirmación vanguardista– establecen su identidad en contraste con otros, con extraños. Y esto trae nuestra indagación al punto con el que finalizó el ensayo “Hegel y Haití”: ¿es acaso posible imaginar de nuevo la historia universal sin los marcos conceptuales excluyentes? ¿Podemos los humanos, en una especie de reverso de Hegel, rehusarnos a vernos a nosotros mismos como instrumentos de la historia, a ver nuestras acciones particulares como llenas de sentido sólo cuando están subsumidas a algún concepto abarcador que se desenvuelve históricamente? ¿Puede la subjetividad colectiva ser imaginada como inclusiva de la humanidad misma? ¿Es posible hoy en día una historia universal?

Porosidad

El primer paso consistiría en reconocer no sólo la contingencia de los eventos históricos, sino también el carácter indeterminado de las categorías históricas que utilizamos para comprenderlos. Este paso fue tomado por historiadores como Paul Gilroy, cuyo intento de aproximación a la diáspora de africanos a lo largo y ancho del Atlántico lo llevó a argumentar que no hay concepto identificatorio

adecuado para nación o raza. Las experiencias colectivas de seres humanos particulares y concretos desbordan las categorías de "nación", "raza" o "civilización" que capturan sólo un aspecto parcial de las existencias, ya que al viajar a través de binarios culturales estos sujetos entran y salen de marcos conceptuales y, en el proceso, crean unos nuevos. La porosidad caracteriza este ordenamiento de límites de su mundo (tal y como caracteriza hoy en día el nuestro).

Las identidades étnicas inducen a juicios políticos erróneos cuando éstos están basados en la "suposición irreflexiva de que las culturas siempre fluyen hacia patrones congruentes con las fronteras conceptuales del Estado-nación, un concepto esencialmente homogéneo". 63

109

Encontramos aquí una dialéctica en juego. Al atender la porosidad de los conceptos otorgamos poder semántico al concepto de porosidad, pues marcamos ciertos hechos como significativos. De inmediato resulta relevante que hayan sido mercaderes

"holandeses" quienes facilitaron el comercio "español" asentándose en colonias

"portuguesas" .64 "El Portugal del siglo XV […] es una metáfora." 65 Parece ser que más de la mitad de la marina británica no era británica. 66 Entre los indígenas estadunidenses,

"en 1669, dos tercios de los oneida eran algonquinos y hurones. Los jesuitas llegaron a quejarse de que se había hecho difícil predicar a los iroqueses en su propio idioma". 67 El ejército napoleónico "francés", enviado a restaurar la esclavitud en Haití, incluía a alemanes y polacos. Las sociedades comerciales conectaban ciudades más que regiones; las fronteras territoriales eran rutinariamente ignoradas, y el contrabando era un negocio común. 68

El concepto de porosidad, al exponer conexiones ingobernables, es relevante para cuestiones feministas. La palabra “comercio” (en múltiples lenguas) tiene también una connotación sexual. La trata de blancas fue el prototipo de la esclavitud comercial. 69 El comercio sexual era lo que precisamente amenazaba con disolver los límites conceptuales de raza, produciendo no sólo la invención de elaboradas subcategorías de grados de

“mezcla racial”, sino también la invención del concepto de grupos “inasimilables” a cualquier tipo de colectividad. 70 Era la amenaza a las distinciones conceptuales lo que hacía surgir los miedos al contagio. 71 Napoleón le ordenó a Leclerc que exiliase de Saint-Domingue a todas las mujeres blancas que se hubieran acostado con negros. 72 Estos miedos no eran simples fantasías psíquicas; estaban arraigados en el potencial real de alteración de límites que tenía la agencia sexual de la mujer, la cual era económicamente poderosa y escapaba del control político. La figura de la mujer mulata pende aquí amenazadoramente, como muy bien ha demostrado Joan Dayan en su historia de Haití. 73

La experiencia vivida del Atlántico como un campo social expandido, compartido por millones de personas heterogéneas y nunca antes relacionadas entre sí, amenazaba todo orden existente de significación colectiva. No había herencia cultural capaz de ser transportada a través del Atlántico que no sufriera transformaciones radicales. La porosidad caracterizó las fronteras existenciales de lo que para todos los partícipes era, de hecho, un Nuevo Mundo. La reorganización de éste sería la consecuencia de la violencia.

Pero en la incertidumbre de la transición hubo nuevas perspectivas que se comenzaron a forjar. Se hicieron muchos esfuerzos para producir un conocimiento acorde al tiempo, intentos que socavaron profundamente tradiciones históricas para poder así reinventarlas.

A medida que las historias eran reimaginadas a lo largo y ancho de las redes humanas –

redes que eran sexuales, sociales, económicas y políticas– los impulsos míticos necesariamente cumplieron su papel. Las constelaciones de personas que nunca antes se habían reconocido mutuamente intentaron pensar este Nuevo Mundo como cargado de sentido y coherente, desencadenando así un borbotón de especulación cosmológica.

110

Cuando la filosofía de la historia emerge de esta manera y bajo estas condiciones, la humanidad universal es su temática.

Horizontes limitados

En 1798, hacia el final de su vida, Kant escribió apasionadamente –algo poco característico en él– acerca de cómo la Revolución francesa había inspirado en el sentimiento público la idea de que las personas tenían el derecho de gobernarse a sí mismas con una constitución de su propia concepción. Los observadores tomaron el lado de los revolucionarios incluso cuando esto fuese en contra de sus intereses privados o de sus ganancias monetarias. Este “drama de grandes cambios políticos”, sin importar “la miseria y las atrocidades [...] ha inflamado los corazones y deseos de todos los espectadores que no están atrapados en la simpatía que bordea en el entusiasmo”. La experiencia histórica de dicho entusiasmo colectivo “no puede ser nunca olvidada”, incluso si la revolución hubiese de fracasar, porque ella fue testigo de una “disposición moral de la raza humana” que es fuente de esperanza para el progreso histórico de la humanidad: “Se abre una perspectiva en el futuro sin límites”. 74

El argumento de “Hegel y Haití” es que tal entusiasmo caracterizó la recepción de la Revolución de Saint-Domingue por parte del joven Hegel. Como espectador del conflicto a través de la prensa (periódicos como *Spectator* y *Observer* eran comunes), 75 Hegel lograba tener vistazos desde una perspectiva global, viendo la insurrección de los esclavos de Saint-Domingue como una

manifestación de la libertad *universal*, cuya realización era la estructura y el sentido mismo de la historia. Sin embargo, una vez que Hegel comprendió este sentido demostró ser poco paciente con la materia misma de la historia empírica, dejándola a un lado y llamándola despectivamente “existencia perezosa” *(faule Existenz).* 76 El concepto cobró más relevancia que el contenido, y la atención a los hechos históricos fue abrumada por el entusiasmo de Hegel por el sistema filosófico mismo.

Hegel, un observador de salón que nunca abandonó las costas del continente europeo, estaba bastante mal situado para romper con las estructuras europeas de entendimiento cuando desarrolló su “Historia filosófica del mundo”. 77 Su idea de síntesis dialéctica, el relevo de conflictos y contradicciones dentro de un desarrollo general racional incorporado en el Estado secular, fue una desviación de las narrativas eclesiásticas en torno a un tiempo apocalíptico, pero aún retenía la teleología estructural de un plan divino. Su filosofía afirmó de manera explícita el cristianismo protestante bajo el disfraz de la Razón, y su rechazo de la felicidad humana como tema central de la historia retenía elementos del ascetismo cristiano más mundano. 78 Él vio la práctica de la política –dentro de la cual las acciones de los grandes hombres sustituían la intervención milagrosa– como el instrumento de su idea de progreso, e imaginó el escenario para su realización a una escala global. Europa y la América colonizada por los europeos eran los 111

agentes dominantes de la historia en “los tiempos modernos”, justificando así el proyecto colonizador como un desarrollo de la Razón en el mundo. 79 Occidente fue entonces nombrado como la vanguardia histórica para toda la humanidad que necesariamente progresaba hacia un final común. 80

Robert Bernasconi ha analizado las múltiples variantes de las conferencias de Hegel durante la década de 1820, así como las fuentes que consultó acerca de África, para mostrar cómo Hegel permitió que su esquema de la historia tomase el poder sobre los

hechos, ignorando evidencia que no cuadraba con su fórmula de progreso. 81 En ningún sitio aparece esto más claro que en la descripción que Hegel hace del África subsahariana, por él llamada "el África verdadera" *(das eigentliche Afrika);* la describe como "aislada", lo cual sus fuentes sabían que no era el caso debido a las rutas comerciales musulmanas, y "antihistórica", esto es, estática e inmutable a través del tiempo. 82 Bernasconi argumenta contra muchos académicos que el racismo cultural que permea la filosofía de Hegel no puede ser excusado al culpar a sus fuentes. 83 Es más, en el momento de parafrasear a los expertos (Karl Ritter, T. E. Bowdich y otros), Hegel no fue un copista fidedigno". 84 "Embellecía" las historias de canibalismo y de sacrificio humano y se "sentía obligado a multiplicar los números", dejándose llevar por distorsiones y exageraciones que servían a su propósito filosófico de hacer que cierto esquema de desarrollo pareciera lógico.85 A pesar de un conocimiento parcial en extremo, Hegel se aproximó a África "con un intento sistemático" para poder construir una filosofía de la historia basada en la ascendencia desde la "sensualidad" *(Sinnlichkeit)* de la adoración fetichista de los africanos hasta la superioridad espiritual cristiana. 86 Su esquema del sentido de la historia proveía "una potente justificación" para la posterior explotación europea del resto del mundo. 87

El jefe ashanti Kwak Dua le dijo al gobernador británico en 1842: "Recuerdo que cuando era pequeño escuché que los ingleses habían llegado a la costa africana en sus barcos con el propósito de llevarse cargamentos de esclavos a su propio país y luego comérselos; pero desde hace mucho tiempo sé que tal noticia era falsa". 88 Si tenemos en cuenta las descripciones exageradas de Hegel a su crédula audiencia europea acerca de los sanguinarios ashanti, Kwak Dua parece en comparación verdaderamente razonable.

Pero la importancia de volver al momento histórico en el cual Hegel incorporó a Haití en una historia europea que tomaba a África como insignificante, no es en verdad para condenar al filósofo alemán, sino para redimirnos nosotros mismos. 89

Si bien hoy en día pocos de nosotros nos describiríamos como hegelianos, sus presupuestos todavía son bastante compartidos por muchos. La acción política violenta define lo que la comprensión de Occidente concibe como importante en la historia colectiva de la humanidad. El progreso justifica la imposición de la democracia a otros por medio de un proyecto militar. La idea de la humanidad como un continuo entre los pueblos más avanzados y civilizados, y los bárbaros y más atrasados, aún no ha sido abandonada. [90] El esquema supuestamente secular de la historia universal como un solo 112

camino, forjado por las naciones desarrolladas (cristianas), el cual el resto del mundo está destinado a seguir, aún sigue incrustado en el discurso político occidental. El racismo cultural aún no ha sido dejado atrás.

Sin embargo, no hay razón científica alguna para evaluar los colectivos humanos de acuerdo con un criterio de darwinismo social donde sólo la supervivencia es apreciada.

En vez de pensar la sabiduría colectiva como un producto del dominio de una civilización, estas dos variables pueden quizás estar inversamente correlacionadas: cuanto más poder ejerce una civilización sobre el mundo, menos capaces son sus pensadores de reconocer la ingenuidad de sus creencias. La humanidad puede hacer un mejor trabajo.

3. UN NUEVO HUMANISMO

Cosmologías atlánticas

La mente de Kant se llenaba de “admiración y reverencia” cuando observaba las estrellas. [91] A Hegel, con algo más de orgullo, le eran indiferentes. El poeta Heinrich Heine recuerda visitar en Berlín al ya para entonces famoso filósofo; estaban parados junto a la ventana y Heine entusiasta hablaba de la noche estrellada. “Mmff, las estrellas”, refunfuñó Hegel, “las estrellas son sólo una lepra fulgurosa

en el cielo”. 92 Pero para quienes padecieron el cruce del Atlántico, las estrellas eran la supervivencia misma.

Antes de la invención del cronómetro marino para medir la longitud, los navegantes del Atlántico estaban a la merced de los cielos estrellados, guiados por la constelación meridional llamada la Hidra, el antiguo símbolo de los marineros. 93 El origen de los esclavos vendidos en el continente americano era determinado por sus recuerdos de las posiciones de las estrellas durante los viajes terrestres hacia la costa africana. 94

Las señales astronómicas eran parte central del reconocimiento espacial en el Nuevo Mundo. Pero el tiempo de los cielos era una herramienta tosca para especular sobre la historia humana, mientras que la evidencia de culturas múltiples estaba a la mano. No hubo lengua común en el Nuevo Mundo, no hubo un sistema fonético de significados compartidos. Éste era el caso no sólo para los esclavos africanos, sino también para la banda variopinta de trabajadores transatlánticos; y para los colonos estadunidenses, bien sea dicho. 95 La masonería prosperó en este ambiente. El movimiento masónico dio inicio a una fascinación con los medios de comunicación no verbales, una búsqueda de un conocimiento humano universal en signos, símbolos, artefactos y en las maravillas arquitectónicas de la antigüedad, interpretándolas esotéricamente como una fuente secreta de sabiduría. 96 Desde las pirámides egipcias hasta los lenguajes de señas indios, un mundo visual de imágenes fue interrogado en búsqueda de posibles claves de una humanidad común que hubiera existido antes de la caída bíblica de Babel. 97

En el espacio poroso de lo transatlántico, las conexiones a una afiliación masónica eran a menudo más fuertes que afiliaciones a un país, una etnicidad o incluso a una raza, y son vitales para la comprensión de los eventos históricos en la era de las revoluciones.

¿Qué quiere decir concretamente que la masonería haya florecido en el Nuevo Mundo? 98

Los listados de logias y los actores históricos miembros de éstas nos cuentan poco acerca de todo esto. Los números, si bien son impresionantes, son sustancialmente ambiguos y circunstancialmente conducen a errores, alimentando así el mito de una conspiración masona global aún existente. Hay múltiples realidades masónicas, variadas en el tiempo, y sus roles sociales se han diferenciado profundamente. Ser un masón es una categoría ontológica vacía de cualidades definitorias, debido a la cual nadie puede ser considerado como causalmente responsable (de la misma manera que ser cristiano no hace que alguien sea piadoso, ser marxista no le hace revolucionario y ser musulmán no le convierte en terrorista). Ser masón es el "significante vacío" del paranoico. Si bien había uniformidades internas y un conocimiento secreto compartido dentro del movimiento mismo, la masonería moderna, fundada en el siglo XVIII, contenía contradicciones inherentes. Toussaint se hizo masón, pero lo mismo, según se dice, ocurrió con Napoleón, quien fue el que lo destruyó. 99 La hermandad era una sociedad de pares, pero su organización estaba basada en el mérito, y la igualdad social generalmente no pasaba de la puerta de las logias. Los masones trazaban una genealogía metafórica hasta los antiguos albañiles y artesanos, pero en realidad no eran ni uno ni lo otro. Eran más que nada "arquitectos sociales", pero esto también puede significar varias cosas. Todos eran defensores del cosmopolitismo y adoptaban entusiasmados la idea de una hermandad global. 100 Algunos de ellos eran radicalmente exclusivos en su membresía. 101 Pero sólo una minoría aceptaba todas las razas, y otras logias eran exclusivamente para negros. 102

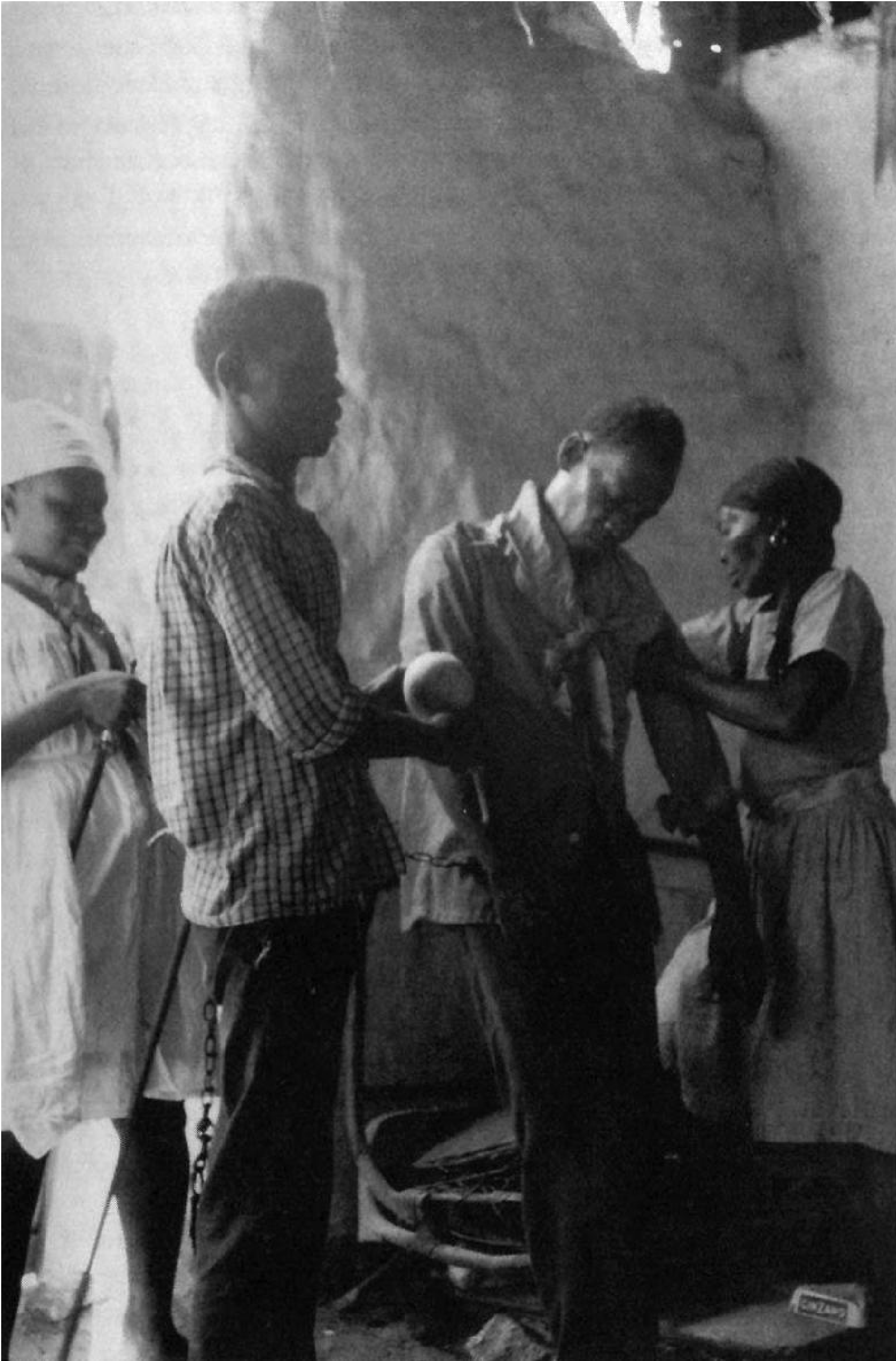


FIGURA 18. Ceremonia vudú, 1970. Foto de Leon Chalom.

Tomado de Dayan, *Haiti, History, and the Gods.*



FIGURA 19. Ceremonia de iniciación masónica, finales

de siglo XIX.

Todas las logias practicaban las virtudes cívicas como un campo de instrucción en ciudadanía. El retiro social de los miembros permitía la disidencia del *ethos* cultural dominante e incentivaba el pensamiento utópico para el cual el mundo exterior no estaba preparado; elementos estructurales que naturalmente habían de poner nerviosos a las autoridades civiles. La confidencialidad era inherentemente

política, pues la membresía proveía lealtades transnacionales, identidades sociales alternativas y fuentes rivales de autoridad. En el siglo XVIII, las afinidades políticas masónicas abarcaban todo el espectro: las logias británicas estaban deliberadamente en contra del activismo político, las logias austriacas presumieron durante un tiempo de tener a la realeza como patrocinadores, mientras que otras, como las que se discuten en "Hegel y Haití", engendraban revolucionarios armados. 103

La masonería se diseminó con la colonización, pero la colonización la cambió. Tal vez el aspecto más importante en este contexto fue la necesidad de confiar en extraños en una tierra extraña. "Las logias empezaron en los puertos y en las comunidades de 116

comercio como referencias empresariales y clubes comerciales. "104 La masonería, tal y como otras sociedades secretas, creó relaciones ficticias de parentesco, proveyendo así ayuda mutua para los hermanos de la logia (logias cubanas negras recaudaban fondos para liberar esclavos). 105 Eran los modelos ejemplares de las sociedades secretas de toda la historia, que se han esparcido a lo largo de rutas de comercio, donde las transacciones empresariales cruzaban las líneas de la comunidad y las afinidades familiares tradicionales eran insuficientes para construir redes humanas dignas de confianza.

"¿Ha contribuido la masonería a la ceremonia vudú? Eso se afirma", dice el antropólogo Alfred Métraux en su estudio sobre el culto religioso haitiano. 106 El vudú ha cambiado con el tiempo, al igual que su relación con la masonería haitiana. Pero los coetáneos de la era de la revolución percibieron con toda razón el vudú como "una especie de masonería religiosa y bailable", dada su capacidad de aceptación de extraños y su epistemología sincrética. 107

Los millones de esclavos traídos al Nuevo Mundo, por lo general vistos como una masa indiferenciada, eran más variados en términos de lenguaje, religión, costumbres e instituciones políticas que los pueblos europeos en las colonias. Si bien es cierto que el influjo

masivo de esclavos a Saint-Domingue en las décadas inmediatamente anteriores a la Revolución venía de hecho desde las costas de Congo y Benin, es también cierto que eran llevados allá desde múltiples lugares en el interior; eran prisioneros de guerras internas, provenientes de las grandes guerras civiles del Congo, y de las múltiples guerras que Dahomey (hoy Benin) llevó a cabo contra los oyo y otros vecinos con resultados cambiantes y con intensidad creciente. [108] Quienes alguna vez fueron enemigos, al ser esclavizados en batalla y vendidos a los europeos por comerciantes locales como mercancía humana, sufrieron una especie de rendición extraordinaria, una transferencia forzada desde sus propias jurisdicciones que equivalió a una tortura por delegación. El trauma compartido de la derrota, la esclavitud, el destierro y el horror del cruce del Atlántico y el trabajo en las plantaciones hizo que el vudú, en una irrupción de creación cultural, se transformare en una comunidad productora de confianza. [109]

El vudú era tanto una religión pública como una sociedad secreta. Al igual que en la masonería, debido a la necesidad de comunicación visual en momentos en los cuales no había una lengua común, los emblemas, señas secretas, *performances* miméticos y rituales eran necesidades fundamentales. Y al igual que en la masonería, el conocimiento compartido era imaginado como una amalgama de elementos extraídos de toda la variedad de culturas humanas, abierta y aditiva, y no jerárquicamente cerrada. La especulación cosmológica se desarrolla entonces de modo diferente del razonamiento abstracto. El principio filosófico es el sincretismo, y no tanto la síntesis, correspondencias a través de distintos campos culturales. El residuo mundano, la materia que Hegel llamaba “la existencia perezosa”, nunca es superado. En contraste con la síntesis hegeliana en la cual los términos contradictorios son agrupados bajo un concepto global, los símbolos permanecen diferenciados, desjuntados, moleculares, conectados rizomáticamente dentro de un todo. Los bordes de este sistema de significación son 117

porosos. No hay bordes claros en la emblemática masónica o vudú, y en este sentido pudieron diluirse, y lo hicieron, unos en los otros. La cruz cristiana, el compás del constructor, el arcoíris y la serpiente, la calavera y los huesos cruzados fueron emblemas compartidos por el vudú y la masonería. Pero estas prácticas del Nuevo Mundo están muy lejos de ser idénticas, no porque hubiese una "otredad" esencial en la humanidad africana, sino por la experiencia esencialmente *inhumana* de la esclavitud moderna.

Métraux insiste en que: "Los marcos políticos y sociales particulares a las tribus africanas de las cuales descienden los haitianos de hoy *fueron pulverizados por la esclavitud*". 110

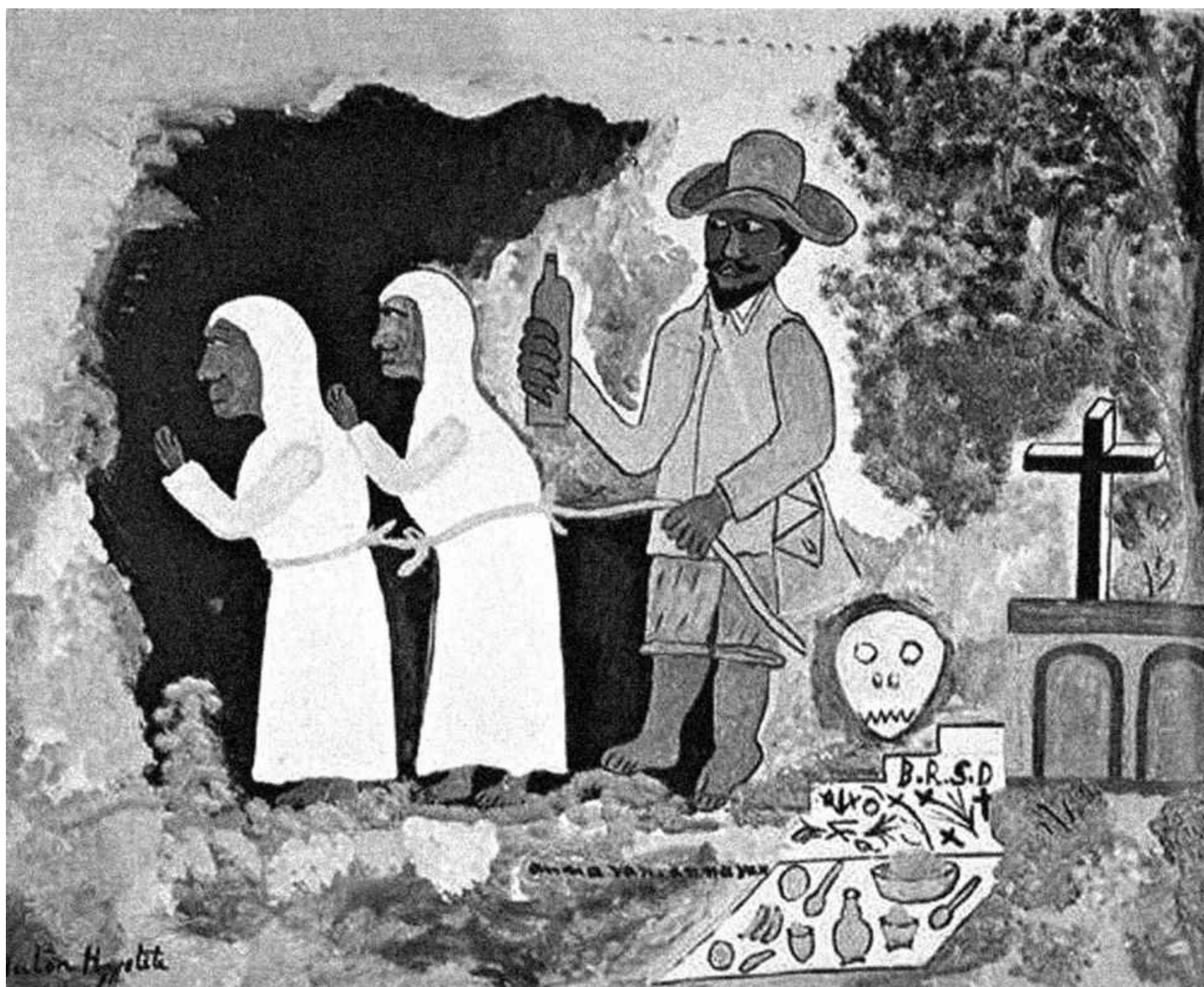
No hay nada comparable a esto en la masonería europea.

El modo alegórico

Los emblemas son signos silenciosos, significativos sólo al ser interpretados, y aquí el modo de interpretación es decisivo. El vudú fue concebido a partir de un modo alegórico de observación que experimenta la historia como catástrofe. 111 Para aquellos que han sido derrotados por la historia, para quienes las relaciones sociales han sido cortadas, para quienes viven en exilio, el sentido de los objetos de un mundo empobrecido se consume debido a la distancia física y la pérdida. En el vudú, la vida colectiva no sólo de una sino de múltiples culturas ha sido destruida, sobreviviendo sólo como escombros y en constante decadencia. Los emblemas son ahuecados, sus sentidos se vuelven arbitrarios. 112 La calavera y los huesos cruzados –una variante del emblema omnipresente de la cabeza de la Muerte– significa no sólo la transitoriedad de la vida, sino también la transitoriedad del sentido, la impermanencia de la verdad misma. 113 Los dioses están radicalmente lejos. Han dejado atrás a los vivos. Deben ser convocados de nuevo, físicamente reincorporados, "poseyendo" literalmente el cuerpo del creyente en cada ceremonia vudú; igual que las elaboradas composiciones de los *vèvès*, los cosmogramas vudú dibujados con agua regada en la

arena y borrada por los pies de los bailadores, estos emblemas deben ser creados una y otra vez. 114

Ésta es la experiencia alegórica; en ella, la cultura existe como ruinas. A manera de contraste, la especulación cosmológica de los masones está situada en la esfera transhistórica de los símbolos, los cuales tienen como meta el descubrimiento de verdades eternas. El conocimiento no es buscado en fragmentos culturales de un pasado reciente, sino en los grandes monumentos de eras antiguas y civilizaciones remotas. En lo que se refiere a la emblemática, los símbolos apuntan siempre hacia la atemporalidad y hacia la completud sistémica: “La masonería enseñaba que […] los hombres deben intentar construir un Templo de la Humanidad en el cual todo el conocimiento valioso sea consagrado, y donde el pasado perdido sea recordado”. 115 La confianza en la permanencia de los significados y del sentido es el lujo de aquellos que viven cómodamente en el presente, para quienes la marcha hacia adelante del tiempo parece 118



ser progreso, y para quienes la historia permanece intacta a pesar del decaimiento material.

FIGURA 20. Hector Hyppolite, “An Avan, An Avan!” (“Adelante, Adelante!”), *circa* 1947.

Existen estudios etnográficos impresionantes que identifican el resurgimiento de elementos sociales y religiosos africanos en las formas culturales de Haití. 116 No estoy sugiriendo que en el Nuevo Mundo no haya permanecido nada de la intención original; pero es inconcebible, desde un punto de vista humano, que estas personas brutalmente esclavizadas y expatriadas hayan llevado sus dioses y rituales en el barco esclavo como equipaje facturado, como si partieran a una misión diplomática de intercambio cultural.

En efecto, las deidades dahomeyanas (fon) y yoruba (nago) reaparecieron en el panteón haitiano junto a las divinidades congo, intercalándose ambas con santos católicos, pero la pérdida de su aura única, su equivalencia fungible, implica una profunda transmutación de sus poderes.117 Herskovits ha logrado rastrear al *zombi* haitiano, el fantasma de los muertos vivientes, a leyendas dahomeyanas. 118 Pero Joan Dayan está en lo cierto al 119

afirmar que esta figura, "un cascarón sin alma privado de libertad" y "el último símbolo de pérdida y desposeimiento", adquiere significados sin precedentes en respuesta a la

"peculiar forma de dominación sensorial" de la esclavitud colonial y a las condiciones de mano de obra libre y forzada que acompañaron la independencia haitiana. 119

¿Qué significa nombrar las sociedades secretas de los lemba del Norte del Congo como la "fuente legítima" 120 de las prácticas vudú haitianas que tienen el mismo nombre, cuando aquélla era una organización de comerciantes de esclavos y las ceremonias vudú eran llevadas a cabo por los mismos individuos que ellos vendieron? La palabra bantú *lemba* quiere decir "reconciliación" y "mantenimiento de la paz", en ambos casos, pero en contextos diametralmente distintos.

El lemba africano sanaba las desgracias personales y sociales, consecuencias de las ganancias materiales producidas por la venta de esclavos y armas (11 armas, "despojos obsoletos de los arsenales europeos", equivalían a un ser humano esclavizado a medida que las guerras eran incentivadas por el tráfico de armas). 121 Al operar a lo largo de las rutas comerciales internas, el lemba se desarrolló entre los clanes mercantiles, quienes formaron una red que abarcaba desde las ciudades costeras hasta el interior productor de esclavos. 122 Sus miembros pertenecientes a las elites, "mercaderes (o acaparadores de riqueza) ricos e influyentes, jueces, sanadores, adivinos y jefes", 123 eran dotados de funciones sacerdotales tales como la consagración de alianzas matrimoniales, el mantenimiento

de las leyes del mercado, la distribución de la riqueza por medio de rituales, y la realización de la magia ideológica de la resolución de conflictos y el control social. [124] Sus miembros eran “personas incentivadas y aun obsesionadas con el éxito en el comercio, con la influencia y con el prestigio público”. [125] En una sociedad que poseía

“una fuerte ética igualitaria”, sus prácticas comerciales llevaban a múltiples males sociales, y el lemba era llamado a sanarles. [126]

El lemba africano era una expiación ritual. Aliviaba la conciencia culpable de los mercaderes ricos y mitigaba las envidias de aquellos sin éxito, evitando así que el tejido social de la región se viera totalmente destruido por el comercio euroatlántico. Si, tal y como Janzen y otros han sugerido, es posible discernir continuidades impactantes de las prácticas lemba en el Viejo y en el Nuevo Mundo, entonces hubo *dis* continuidades radicales en sus roles históricos. El lemba africano produjo las miserias que sufrieron los esclavos del Nuevo Mundo. La labor de reconciliación entre los esclavos enviados a Saint-Domingue, difícilmente una cuestión de redistribución de riqueza, consistía en una construcción de alianzas fraternales de confianza entre antiguos enemigos de guerra, y entre personas concentradas en cuadrillas de trabajo que tenían poco trasfondo común y poca comprensión mutua; personas que, en efecto, tal vez no tenían idea alguna de la existencia de los otros antes del cruce del océano.

Si los *vèvès* y los arreglos del altar en los templos vudú haitianos reproducen en miniatura las cosmografías medidas por los miembros lemba en las praderas africanas, si el vocabulario de los dioses dahomeyanos reaparece en el culto Rada del loa vudú, en resumen, si los mundos y la estructura del lenguaje cultural habían permanecido, lo que 120

se decía en aquel lenguaje, en respuesta a eventos históricos sin precedentes, era algo totalmente nuevo.[127] No hay ningún sitio donde esto se presente de manera más obvia que en las sociedades

secretas de guerreros que se dice tomaron parte en la Revolución haitiana. 128 Estas sociedades existieron en el Congo, en Dahomey y en otros lugares de África, pero entre sus objetivos nunca estuvo la incitación de insurrecciones de esclavos.

Todo lo contrario. “La trata de esclavos intensificó la forma de vida guerrera de los Dahomey.” 129 Ninguno de los precedentes vudú en África podría haber imaginado alguna vez intentar eliminar por completo el pacto institucional entre amo y esclavo.

Ninguna nación europea tampoco. La antiesclavitud radical en Saint-Domingue no tenía precedentes políticos.

La definición de historia universal que comienza a emerger aquí es la siguiente: en lugar de otorgar cuotas iguales a culturas múltiples y distintas, por medio de las cuales las personas son reconocidas como parte de la humanidad de manera indirecta a través de la mediación de identidades culturales y colectivas, la universalidad humana se descubre en el punto de ruptura de un evento histórico. Es en las discontinuidades de la historia cuando las personas cuyas culturas han sido forzadas hasta el punto de quiebre que de pronto comprenden que su existencia personal no es idéntica a las colectividades culturales, y logran así expresar una humanidad que va más allá de los límites culturales.

Y es en nuestra identificación empática con este estado vulnerable, libre y precario, cuando tenemos una oportunidad de comprender lo que ellos dicen. La humanidad común existe a pesar de la cultura y de las diferencias. La imposibilidad de una persona para identificarse con el colectivo permite la posibilidad de que solidaridades subterráneas hagan un llamamiento al sentimiento moral y universal, la fuente actual de esperanza y entusiasmo. No es por medio de la cultura, sino por medio de la amenaza de que la cultura nos traicione, que la conciencia de una humanidad común comienza a existir.

En la encrucijada

El origen legítimo de las prácticas religiosas haitianas es la experiencia de esclavitud que condujo a la insurrección de 1791. Sin embargo, el origen legítimo de la historia universal no es específicamente la articulación haitiana de aquel evento, mucho menos su absorción por las narrativas de la Revolución francesa. La universalidad se da en el momento en que los esclavos llegan a ser conscientes de lo humanamente intolerable de la situación, que la esclavitud es una traición de la civilización y de los límites de la comprensión cultural, del carácter irracional e imposible de racionalizar del curso de la historia humana, que con su *in* humanidad deja atrás cualquier cosa que un forajido cultural pudiera imaginar. 130 Al mismo tiempo, nos vemos empujados al punto donde la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel entra en silencio. La autoconciencia debe llevar a la acción; *sin embargo*, esta acción hace peligrar precisamente aquello que está en juego en la idea de la humanidad universal. El dilema del insurgente, en aquel entonces y hoy 121



en día, radica en que la resistencia violenta, aparentemente justificada por un sentimiento moral, pone en juego nuevas brutalidades que son repugnantes para ese sentimiento, porque en contra del enemigo de la humanidad, todo acto de barbarie está permitido.

¿Qué comprensión dialéctica o qué lucha política logrará proveer una liberación de *esta* contradicción?

FIGURA 21. Ulrick Jean-Pierre, *Pintura intitulada Bois Caïman I (Revolución de Saint-Domingue, Haití, 14 de agosto, 1791)*, 1979. Óleo sobre lienzo, 150 × 100 cm. Colección del doctor Jean-Phillipe Austin y su esposa.

Miami, Florida.

Cuando se le pide tomar partido, el juicio histórico reconstruye este mismo dilema moral, para el cual la ceremonia esclava en Bois Caïman proporciona un ejemplo práctico. Fuentes escritas de este evento ocurrido en el norte de Saint-Domingue en agosto de 1791, el cual inició la insurrección, son tan escasas y tan indirectas que no son fiables. Lo que ocurrió, o incluso *si en verdad* ocurrió, se ha disputado hasta la saciedad.131 No obstante, como movimiento originario de la Revolución haitiana, ha sido citado como prueba histórica para reclamaciones desde todos los puntos de vista. Los fragmentos son los siguientes: una conspiración; una reunión nocturna muy numerosa en Bois Caïman; esclavos que se reúnen en el bosque; un discurso acalorado de un enorme hombre negro de nombre Boukman; un pacto de sangre de hermandad; una ceremonia sagrada conducida por una sacerdotisa negra llamada Fatiman; el sacrificio de un cerdo negro, cantos y danzas rituales. Días más tarde, comienza la violencia. ¿Fue esta reunión 122

ritual una ceremonia vudú "auténtica" ?132 ¿Fue acaso una mezcla de tradiciones africanas, y si es éste el caso, cuál era su función?133 ¿Fue la danza tan sólo un pretexto usado por los líderes para repartir armas a las cuadrillas de trabajadores, conscientes de que los

rumores vudú aterrorizarían a los dueños de las plantaciones? 134 ¿Fue un acto de

“revolución desde abajo”, la “actividad autorregulada por las masas”? 135 ¿Fue el ejemplo de esclavos premodernos liberándose de formas tradicionales de resistencia, intentado al final derrocar el mismo sistema de esclavitud? 136 ¿O en cambio, acaso fue la ceremonia iniciada por una elite de líderes quienes “usaron deliberadamente ciertas referencias africanas para incitar el apoyo a sus objetivos” ?137 ¿Sugiere este evento una organización elaborada, o la total falta de organización? ¿Fue “una revuelta que empezó prematuramente”, una fallo no autorizado de disciplina antes de un inicio preparado de la conspiración” ?138

¿Y qué hacer con la ideología de la insurrección? ¿Fueron acaso las noticias provenientes de París, la Declaración de Derechos Humanos los motivos que animaron a los insurgentes? ¿O acaso fue la Revolución francesa algo periférico, incluso para los líderes, pues era la “libertad para todos”, y no el republicanismo, lo que en verdad deseaban?139 La perspectiva de que el pacto de sangre de Bois Caïman fue específicamente dahomeyano es “difícil de reconciliar” con el hecho de que la mayoría de los esclavos en la región eran congo, donde el canto político kicongo fue registrado en la víspera de la revolución. 140 El “Buen Señor” evocado en la exhortación de Boukman ha sido identificado como pagano, específicamente con el dios principal de los dahomey, pero la mayoría congo en el área había sido oficialmente cristiana desde que los misioneros católicos portugueses convirtieron al rey congo en 1491. 141

Todas estas interpretaciones han sido enunciadas acerca de un evento que incluso pudo no haber ocurrido. Es como si fuera *necesario* que ocurriese para que pudiera existir una interpretación. Los sucesos de Bois Caïman han asumido un poder significativo para opiniones políticas radicalmente diversas. Es usado para sugerir que Haití entró en la modernidad propiamente dicha porque se unió al relato europeo, el único relato relevante. O bien, puede querer

decir que con Haití la historia ha superado esta narrativa, dejando a Europa atrás. O bien, puede querer decir que Haití se convirtió en nación, como cualquier otra nación, como Europa, con todos los respectivos honores militares, con un linaje de "padres de la patria", y con un nacimiento sangriento a través del sacrificio soberano de vidas humanas. Esta lucha por la propiedad de la gloria revolucionaria del pasado haitiano desvía nuestra atención de la deplorable realidad del Haití actual. Es un insulto discutir a Haití como un bastión de significado histórico cuando hoy en día es la nación más pobre del hemisferio occidental, y cuando las expresiones de voluntad política de los haitianos continúan, *200 años después*, siendo paralizadas por la intervención de poderes extranjeros.

En su experiencia inicial de dependencia empobrecida de la economía global, en su temprana lucha contra las políticas occidentales de genocidio, y en su articulación 123

poscolonial y jerárquica de las elites sociales, Haití de hecho se ubica en la vanguardia de la historia de la modernidad. [142] La experiencia haitiana no fue *también* un fenómeno moderno; lo fue *primero* que todo. Los padres de la patria haitiana utilizaron ideológicamente el orgullo nacional para devolver a los esclavos libres a las condiciones de trabajo de las plantaciones y a la producción para la exportación, una estrategia política específicamente moderna que de ninguna manera ha pasado de moda. Las elites haitianas fueron las primeras en la historia en apropiarse de la palabra "negro" como identidad política, una posición totalmente compatible entonces (y también hoy en día) con las jerarquías sociales basadas en el color de piel. [143] Si los masones cosmopolitas alguna vez defendieron de manera radical la lucha abolicionista, la masonería nacional haitiana, tal y como el movimiento en el resto del mundo, hace ya tiempo que está en paz con el *statu quo* del poder. Los líderes políticos haitianos persiguieron a los sacerdotes vudú aun antes de la independencia. (Bajo las órdenes de Toussaint, Dessalines masacró a más de 50

practicantes de vudú, pues sus definiciones de insurrección amenazaban el monopolio del poder.)144 La práctica vudú fue expulsada hacia los márgenes, era una vergüenza para las elites haitianas "modernas", y sin embargo ha persistido como una manera eficaz de manipular al campesinado pobre, y con ello se convirtió en una fuente de poder para las oposiciones políticas de toda creencia. Narrar la historia de Haití como bien versus mal atrofia nuestra capacidad de juicio moral. Un sufrimiento en el pasado no garantiza una virtud en el futuro. Sólo una historia distorsionada es una historia moralmente pura.

Inhumanidad en común

En medio de este discurso, ¿dónde puede el intelectual crítico encontrar un asidero? ¿Es suficiente con rescatar el relato haitiano de su absorción a manos del eurocentrismo?

¿Podemos quedar satisfechos al hacer un llamado por el reconocimiento de

"modernidades múltiples", con una política de "diversalidad" o "multiversidad", cuando de hecho las consecuencias inhumanas de estas multiplicidades a menudo son sorprendentemente las mismas? La práctica de la teoría crítica está encerrada en la prisión de sus propios debates. Estamos confinados a un mundo de teoría globalmente extendido, al igual que los artistas lo están a un mundo artístico ya globalmente incorporado. No hay ninguna utilidad en divergir *nuestra* lucha por la hegemonía hacia el pasado y representarla en las espaldas de actores históricos que hace ya tiempo han sido silenciados por la muerte. Ellos no pueden responder cuando los proclamamos agentes de nuestra particular versión de la historia.

El escepticismo de hoy seduce con facilidad a la joven generación de académicos. Si su búsqueda de una verdad histórica les lleva a una ambigüedad "vertiginosa", si el tiempo no es nada más que

“incertidumbre y flujo”, entonces, ¿por qué no sucumbir simplemente a la amnesia histórica que la industria de la cultura política está 124

constantemente vendiendo de puerta en puerta? 145 ¿Por qué no simplemente inventar un pasado a conveniencia propia, en particular cuando un presidente contemporáneo de Estados Unidos de América ha ofrecido una prolongada demostración de la efectividad de esta técnica en lo que concierne a la obtención y retención del poder?

El pensamiento crítico encuentra un sitio seguro en los hechos solamente cuando es empujado más allá del borde de los mundos discursivos que contienen estos hechos.

Volvamos a la reunión nocturna en Bois Caïman. El enorme hombre negro llamado Boukman proclama las siguientes palabras: “Dejen atrás la imagen del dios de los blancos, él está sediento de nuestras lágrimas, y escuchen la voz de la libertad, la que habla en el corazón de todos nosotros *(couté la liberté li palé nan coeur nous tous)*”. 146

La fuente de este discurso es de una dudosa segunda mano, pero su autenticidad tiene un amplio apoyo por parte de los historiadores. 147 Acata las reglas de la narrativa de liberación de los jacobinos negros; muestra una autonomía admirable de los sacerdotes católicos a favor de la monarquía. Y si Bois Caïman no puede nunca ser domesticado por el espacio burgués, si el llamado a la solidaridad de Boukman tiene una intensidad que abruma el juramento revolucionario hecho en un campo de tenis techado en París, entonces puede seguir siendo legible dentro de la narrativa de la liberación tal y como esta historia ha sido tradicionalmente contada.

¿Pero qué ocurriría si nos enteráramos de que Boukman, nacido en la Jamaica angloparlante, entonces se llamaba Boukman –Bookman (“el hombre del libro”)– porque había sido alfabetizado, y que sabía leer el Libro, pero este *Libro* no era la Biblia? ¿Qué ocurre si los hechos indican que Boukman, el enorme hombre negro que dijo estas palabras de celebración en Bois Caïman, “escuchen la voz de la libertad, la que habla en el corazón de todos nosotros”, y quien

inspiró la insurrección armada de los esclavos contra sus amos, había nacido y había sido criado como musulmán –tal y como le ocurrió entre 4 y 14% de todos los africanos que cruzaron el Atlántico? 148 ¿Y lo mismo con la princesa Fatiman –Fátima– quien presidió sobre la susodicha ceremonia "vudú" en Bois Caïman? ¿Y lo mismo para el cimarrón Makandal, su predecesor en la rebeldía, acusado en las cortes coloniales de conspiración en Saint-Domingue a mediados del siglo XVIII, y luego lanzado a la hoguera (el típico castigo cristiano para los herejes)? 149

125



FIGURA 22. Jacques-Louis David, "El juramento en la cancha de tenis de Versailles", s. f.

El hecho de que los musulmanes, una minoría pequeña en los esclavos de las plantaciones, pero frecuentemente educada y por ello preferidos como esclavos domésticos, fueran líderes de la

rebelión de esclavos del Nuevo Mundo (más claramente en Bahía en 1835), es cosa ya sabida aunque se le ha prestado poca atención. 150 El hecho de subrayar su presencia es plantar una pequeña bomba intelectual que puede hacer bifurcar las políticas de la interpretación de manera casi inmediata. Un camino nos lleva a la tentación de desprendernos de los aspectos menos aceptables del comportamiento de los esclavos rebeldes, atribuyendo a éstos la influencia del Islam; por ejemplo, la justicia vengadora de la masacre racial de blancos sin importar su estatus civil.151 Dentro de esta narrativa contraterrorista en ciernes, el arrojo con el cual los esclavos rebeldes de Saint-Domingue se lanzaron a la muerte en la batalla con lo que un testigo llamó "un fervor suicida", se convierte entonces en una variante de una bomba suicida. 152

Hay una segunda opción. Podemos aceptar a Boukman como un predicador de la yihad. Pero si tomamos este camino, la siempre bien ponderada narrativa crítica de la libertad radical es expuesta a una extensión precaria. Cuando los defensores de Haití, con su sentimiento moral ardiendo de entusiasmo, citan la justificación de matanza racial enunciada por Dessalines, "He vengado a América", y cuando los intelectuales exoneran a los esclavos al defender a Dessalines que se propone "devolver lo que recibió", entonces no hay razón honesta para excluir de la historia de la libertad la lógica política 126

del "ojo por ojo, diente por diente" propia de la yihad; sólo hay una razón deshonesta al rechazar, no los *medios* de la yihad, no la política de retribución violenta contra el enemigo, sino el fin religioso, como si se dijese que en la panoplia ampliamente inclusiva, en la multiversidad de culturas globales, hay *una* cultura (con la cual un billón de seres humanos se identifican) que es, simple e irremediablemente, errónea. 153 La pregunta política que emerge de este encuentro histórico, que necesita urgentemente ser tratada, es la siguiente: ¿cómo es que la proclama tan venerada por los occidentales de "Libertad o muerte" llegó a ser acordonada dentro

del pensamiento y las prácticas occidentales, dejando atrás aquella infame tradición de la yihad islámica?

En nombre de la humanidad universal, la vanguardia política defiende su propia violencia como justificada de manera divina. En esta encrucijada, Osama bin Laden se encuentra con Jean-Jacques Dessalines, y Vladimir Lenin con George W. Bush. Si no deseamos continuar por este camino –yo no deseo hacerlo–, entonces hay que reformar radicalmente nuestras herramientas de mapeo histórico.

Los ángeles vengadores

Les hemos retribuido a estos verdaderos caníbales guerra por guerra, crimen por crimen, atrocidad por atrocidad; sí, he salvado a mi país: he vengado a América.

Dessalines, 22 de abril de 1805[154]

Nuestros pintores haitianos representan a la deidad y a los ángeles como negros, mientras representan al demonio como blanco.

Barón de Vastey, 1816[155]

La Revolución haitiana es un triunfo para la historia universal sólo en nuestra imaginación. Esto no es insignificante. La imaginación empática bien puede ser el mejor camino para la humanidad. El problema es que al parecer nunca logramos imaginar esta humanidad lo suficientemente inclusiva, sino siempre a costa de la exclusión de un "otro"

antitético, un enemigo colectivo más allá de los criterios de aceptabilidad de la humanidad. Como consecuencia, cualquier movimiento político que intente transformar la cabeza del muerto (los restos esqueléticos de las víctimas de la historia) en el rostro de los ángeles (el redentor de la historia) es más que probable que termine desencadenando un infierno humano. La imaginación, al tratar de arreglar el mundo, hace de la violencia contra quien lo violenta una

virtud. La crítica ilustrada se atrinchera detrás de esta barrera voluntaria y contraproducente, la cual debe ser desmantelada si la humanidad ha de progresar más allá del círculo constante de víctimas y victimarios.

Es necesario aceptar que los sucesos de la Revolución haitiana no pueden contenerse dentro de un relato de redención histórica: hegeliana, marxista, musulmana o de cualquier otro tipo. En efecto, no surge ninguna narrativa histórica si lo vemos desde el medio de la rebelión esclava. “El conflicto interétnico de los esclavos no desapareció durante la 127

revolución.” [156] Los rebeldes nunca fueron masas monolíticas. Las lealtades cambiaban a medida que diferentes facciones buscaban el apoyo de británicos, españoles, franceses republicanos o franceses partidarios del régimen, algo que ha sido bien descrito como

“una guerra dentro de *la* guerra”. [157] Los líderes esclavos se peleaban y se traicionaban los unos a los otros. Existen documentos que revelan una vuelta a la práctica africana de intercambio de esclavos por armas con los españoles. [158] En estas condiciones, debió de haber sido casi imposible mantener la confianza en las personas. La tentación de deshacer este nudo gordiano recurriendo a la abstracción política –el ver a todos los blancos (o a todos los negros) como enemigos– debió de ser irresistible. La Revolución haitiana experimentó todas las incertidumbres existenciales y todas las ambigüedades morales de una batalla por la libertad bajo las condiciones de guerra civil y de ocupación extranjera. [159]

Cuanto menos veamos a los actores históricos interpretando roles teatrales diferentes, más fácil será acceder universalmente a sus dilemas humanos. Tal vez el golpe mortal más fuerte que se le puede dar al imperialismo sea el de proclamar la lealtad a la idea de una humanidad universal, por medio de un rechazo a pensar, atrevidamente, que cualquier colectividad –política, religiosa, humana o civilizacional– pueda tomar esta idea, decir que la encarna y afirmar que es su propietaria exclusiva y excluyente. Creer en la

legitimidad de esta apropiación es una locura política. La *loa* a la libertad –lo que C. L.

R. James llama “el espíritu de la cosa” –160 no puede ser sujeta y utilizada como un trofeo de guerra o comprada por el mejor postor.

La constitución haitiana de 1804, al declarar a todos los ciudadanos como “negros”

sin tener en cuenta su color o su raza, ha sido descrita como una “iniciativa ideológicamente fascinante y atrevida” :161 fascinante, sí, pero también problemática. La constitución intentaba imaginar una unidad que no existía, tal y como se dejó en evidencia con el propio asesinato de Dessalines en 1806 a manos de una facción de la nueva ciudadanía haitiana, y con la consecuente división del país en dos regímenes políticos: el reino de Henri Christophe en el norte y la república de Pétion en el sur (ambos declaraban ser los líderes de la revolución). 162 Más aún, en tanto ideología, la identidad negra de Haití funcionaba como un mito que se encontraba en tensión con la idea de emancipación universal a la cual la revolución había dado origen. 163 El barón de Vastey, consejero y portavoz del mandato de Christophe, hizo eco de las palabras de Robert Wedderburn y Thomas Paine cuando proclamó: “la causa que yo defiendo es la de la humanidad entera. Blancos, amarillos y negros, todos somos hermanos”. 164 No obstante, cuando él y otros produjeron un discurso según el cual la nación de Haití habría de alcanzar el nivel de las naciones europeas, el proyecto emancipatorio donde “los límites nacionales desempeñaban un papel secundario”, transmutó en “un particularismo donde el interés nacional y el respeto por los límites nacionales adquirió prioridad”. 165

Los haitianos se veían a sí mismos como “el símbolo de la dignidad negra y el poder negro” en términos que eran “sin lugar a dudas etnonacionales”. 166 Al definir a Haití *vis-128*

à-vis el enemigo y argumentar dentro del contexto de la civilización europea que “los negros, como los blancos, eran hombres” 167

capaces de fundar "una nación civilizada acorde a los estandartes europeos" 168 –incluida, claro, la habilidad militar (masculinista), el comercio (de exportación), la agricultura (de plantaciones) y un palacio real monumental (construido con mano de obra forzada pero "libre")–, ellos permitieron que su contribución a la causa de una humanidad universal que emergió en este evento se perdiera de vista. 169 El imaginario político de Haití como territorio liberado, como un refugio para todos, era demasiado grande para políticas controladas por el Estado. La extensión absolutamente nueva tanto de la libertad como de la ciudadanía a lo largo y ancho de razas y naciones no se presta para ser apropiada políticamente como definición de identidad nacional. 170

Si comprendemos la experiencia de ruptura histórica como un momento de claridad, temporal por definición, no correremos el peligro de perder de vista la contribución histórica-mundial de los esclavos de Saint-Domingue, la idea de un fin de las relaciones de esclavitud que llegó mucho más lejos de lo que el pensamiento ilustrado europeo del momento podía alcanzar; y, de hecho, lejos también de ser alcanzada hoy en día por las condiciones de la economía global, donde existe una esclavitud sexual galopante y la mano de obra de inmigrantes es utilizada a diestra y siniestra por todas las así llamadas civilizaciones, y donde el mito de la "mano de obra libre" que Marx llamó esclavitud del salario, es una realidad para millones de miembros de la clase trabajadora. 171 La antiesclavitud radical es una invención humana que no le pertenece a nadie, porque le pertenece a todos. Estas ideas son los residuos de eventos, y no tanto la propiedad de un colectivo particular. E incluso si fracasan, estas ideas nunca pueden ser olvidadas.

El proyecto de Historia Universal

El acercamiento a la universalidad humana que proponemos aquí valora precisamente las

"historias no históricas" que Hegel dejó de lado, incluyendo las acciones colectivas las cuales parecen estar fuera de todo orden de

narrativas coherentes; narrativas como la del progreso de Occidente, la de continuidad cultural, la de lucha de clases o la de civilizaciones dominantes. Hoy en día las anomalías históricas toman un lugar de central importancia: por ejemplo, el hecho de que no sólo los esclavos liberados resistieron el nuevo sistema de Toussaint de "agrarismo militar" cuando se les ordenó reiniciar su trabajo en las plantaciones, sino también que las mujeres exigieran (algo sin precedente alguno) un pago igual al de los hombres (en vez de las dos terceras partes que la norma europea y "civilizada" consideraba como normal) dado que las labores, las condiciones y las horas de trabajo eran las mismas que las de los hombres. "En resumidas cuentas podemos decir que las mujeres se veían a sí mismas como trabajadoras individuales e iguales", y los hombres no tuvieron ninguna objeción. [172] *El representante francés 129*

Poverel se sintió obligado a apelar a ideas de género más primitivas para convencerlos de lo contrario. [173]

Si, por un lado, las anomalías de la experiencia haitiana son vistas como sus momentos progresivos, por el otro, sus brutalidades resultan ser históricamente rutinarias.

Estamos obligados a prestar atención al comentario de Métraux de 1960 cuando dijo que

"las atrocidades cometidas en las plantaciones le podrían parecer increíbles al europeo si no fuera porque ellos mismos fueron víctimas de las mismas bajo regímenes totalitarios". [174] *Por la misma razón, si bien nos podemos sentir moralmente ultrajados como Sala-Moulin, discutido en "Hegel y Haití", por la manera en que los filósofos de la Ilustración europea clamaban contra la esclavitud excepto donde en realidad existía, no podemos negar que hay un sentimiento de ultraje moral comparable hoy en día, uno que las generaciones futuras verán igual de deplorable (ésta es nuestra esperanza moral), el hecho de que las colectividades políticas se proclamen a sí mismas como las defensoras de los derechos humanos y del Estado de derecho, para luego negarles lo mismo a toda una lista de*

excepciones enemigas, como si la misma humanidad fuera un monopolio de sus propios miembros privilegiados; y su guerra una guerra justa, sus actos terroristas un deber moral, la muerte y la destrucción provocadas por ellos legitimadas por la razón, el progreso y lo divino.

La historia universal nos exige liberarnos doblemente, no sólo de los fenómenos históricos, sino también de nuestra propia imaginación. Al liberar el pasado nos liberamos nosotros mismos. Los límites de nuestra imaginación deben ser derribados pieza por pieza, minando las incrustaciones culturales que predeterminan el sentido del pasado de maneras que nos mantienen cautivos en el presente. Existimos detrás de fronteras culturales, y la defensa de estas fronteras ayuda mucho a los políticos. La lucha para liberar los hechos de las historias colectivas en las cuales estos hechos están incrustados es la misma lucha de exponer y expandir la porosidad del campo global social, donde la experiencia individual es más humana que híbrida. Liberarnos de las lealtades exclusivistas de identidades colectivas es precisamente lo que hace posible el progreso en la historia, aunque no es lo mismo que decir que el mercado global hace posible la comprensión, la paz o la universalidad (esto está conectado directamente con la venta de armas, el inicio de guerras, y la degradación y desplazamiento de los trabajadores). Al contrario, lo que sostengo es que uno de los riesgos tan temidos del comercio de larga distancia (explotado tanto por imperialistas culturales como por antiimperialistas) es el miedo a exceder los bordes culturales del mundo propio y de su propia forma de autocomprensión. Este miedo algún día parecerá tan infantil y primitivo como lo es hoy seguir creyendo que la Tierra es plana.

Sólo el poder mantiene a la historia como unívoca. Nunca tendremos una respuesta definitiva a la hora de comprender las intenciones de los actores de la historia, e incluso si la tuviéramos, ésta no sería la verdad de la historia. No estoy diciendo que la historia sea múltiple o que la verdad sea un conjunto cerrado de identidades múltiples con perspectivas parciales. La verdad es singular, pero ella está en un

constante proceso de indagación porque se construye sobre un presente que es un suelo movedizo. La historia 130

siempre está escapando de nuestro alcance, yendo a lugares que nosotros, simples humanos, no podemos predecir. La política de la disciplina académica que estoy argumentando es la de la neutralidad, pero no la neutralidad del no partidista, aquella que dice "la verdad está en el medio"; mejor, es una neutralidad radical que insiste en la porosidad del espacio entre ambos bandos enemigos, un espacio precario y siempre impugnado, es cierto, pero lo suficientemente libre como para que la idea de la humanidad permanezca a la vista.

En medio de la uniformidad y de la indeterminación del sentido histórico, hay un encuentro dialéctico con el pasado. Al extender los límites de nuestra imaginación moral, debemos ser capaces de ver un espacio histórico antes de que podamos explorarlo. El reconocimiento mutuo entre pasado y presente que puede liberarnos del constante ciclo de víctimas y agresores puede ocurrir sólo si el pasado que debe ser reconocido está en el mapa histórico. Debe ser visible, aunque puede ser que no esté en su lugar. Su liberación es una tarea de excavación que ocurre no a través de fronteras nacionales, sino sin ellas.

Sus hallazgos más preciosos están en los límites de la cultura. La humanidad universal es visible en los bordes.

No hay fin para este proyecto, sólo una infinitud de enlaces interconectados. Y si éstos han de ser conectados sin dominación alguna, entonces los enlaces deben ser laterales, aditivos y sincréticos, en vez de sintéticos. El proyecto de la historia universal nunca llega a un fin. Siempre comienza de nuevo, en algún otro sitio.

1 David Brion Davis, The Problem of Slavery in the Age of Revolution, p. 263.

2 “Para Thomas Hobbes la esclavitud era una parte inevitable de la lógica del poder; el feudatario no tenía razón alguna para quejarse cuando se le proveía de alimento y seguridad a cambio de ser gobernado. Samuel Pufendorf estaba de acuerdo […] con que la esclavitud era un instrumento altamente eficaz para la disciplina social, lo que solucionaría el problema de los vagos, ladrones y vagabundos europeos. John Locke recomendó el trabajo obligatorio para los ingleses sin tierra y sin bajos recursos, en especial para los hijos de éstos, los cuales deben ser ‘habituados a trabajar’. Francis Hutcheson, una de las fuentes básicas del pensamiento abolicionista, también argüía que no había nada más ‘eficaz’ que el cautiverio eterno para promover la industria y restringir la pereza, especialmente en las ‘condiciones bajas de la sociedad’. Por ello proponía que la esclavitud fuera ‘el castigo común para aquellos vagabundos holgazanes que, luego de una justa amonestación y una prueba de servidumbre temporal, no pueden llegar a ser obligados a dedicarse a sí mismos y a sus familias por medio de ningún trabajo’” (ibid. , pp. 263-264).

131

3 “Es casi universalmente aceptado tanto por escritores europeos y estadunidenses como por lectores de historia que la esclavitud fue abolida en la parte norte de Europa occidental en la Baja Edad Media. Sin embargo, en España, Francia, Inglaterra y los Países Bajos habría de desarrollarse y florecer una severa forma de esclavitud de europeos por europeos desde mediados del siglo XV hasta bien entrado el XIX. Ésta era la esclavitud penal, comenzando con la esclavitud en las galeras y continuando con […] la esclavitud penal en los trabajos públicos” (Orlando Patterson, Slavery and Social Death, p. 44). Recientemente en Estados Unidos, se ha propuesto el trabajo penal esclava como una alternativa a la inmigración laboral ilegal para el uso de la empresa privada.

4 Davis, op. cit. , p. 264.

5 Ibid. , p. 459. “Si bien la sociedad inglesa condenaba la institución de la esclavitud, aprobaba experimentos en disciplina laboral que parecían gravitar hacia el modelo de las plantaciones […] Dueños de esclavos e industrialistas tenían como intereses comunes no sólo la vigilancia y el control sino también la modificación del carácter y los hábitos de sus trabajadores” (p. 458).

6 La Revuelta de Tackey en Jamaica (1760) fue la primera de una serie de dichas revueltas que probaron precisamente lo contrario: “Grandes complots y levantamientos estallaron en Bermuda y Nevis (1761), Suriname (1762, 1763, 1768-1772), Jamaica (1765, 1766, 1776), Honduras Británicas (1765, 1768, 1773), Granada (1765), Montserrat (1768), St. Vincent (1769-1773), Tobago (1770, 1771, 1774), St. Croix y St.

Thomas (1770 y después) y St. Kitts (1778)” (Linebaugh y Rediker, The Many-Headed Hydra, p. 224). En las décadas de 1760 y 1770 también hubo varias reverberaciones en Norteamérica.

7 Eric Williams, Capitalism and Slavery, p. 7.

8 Sue Peabody, There are no Slaves in France: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime, p. 36.

9 Peabody se refiere a “lo que en esencia era una relación mítica entre Francia y la libertad” (ibid. , p. 39).

10 “La defensa francesa de la noción abstracta de libertad, unida a la persistente –y de hecho creciente– realidad de la esclavitud en las colonias hizo necesaria una justificación mediante la cual se pudiera explicar la esclavitud de ciertas personas y no de otras […] Ese fundamento resultó ser, muy rápidamente, el racismo” (ibid. , pp. 68-69).

11 El argumento de los abogados de Francisque fue el siguiente: “ ‘Es verdad que su nariz es un poco grande, sus labios un poco rollizos. Pero dejando a un lado su color, él parece mucho más

europeo que muchos europeos, quienes sólo necesitan piel negra para parecer africanos' […] [L]os abogados conectaron las características africanas con su servidumbre: 'debido a su figura innoble (figure innoble), los negros de África parecen estar más específicamente destinados a la esclavitud'" (ibid. , pp. 65-66).

132

12 El gobierno intentó prohibir el matrimonio entre razas en Francia, sin importar el estatus del individuo: esclavo o libre. Poncet de la Grave, encargado por el rey de implementar la Police des noirs, relacionó a los africanos con el esparcimiento de enfermedades venéreas: la "contaminación" como consecuencia de la unión sexual de razas. Si bien estos decretos mermaron en su importancia durante la revolución, Napoleón los reinstauró en 1802 (ibid. , pp. 124-125). El mestizaje también era un miedo en Inglaterra; especialmente el de hombres negros libres en la metrópolis. El sargento Davy, al defender a Somerset en el juicio por su libertad, deseaba no obstante prevenir el flujo de negros hacia Inglaterra; " 'por ahora hemos tenido unos cuantos accidentes de niños nacidos con colores raros'. A menos que se apruebe una ley para prevenir tal inmigración, continuó Davy 'no sé qué va a ser de nuestra progenie, quiero decir, de qué color'…" (Davis, op. cit. , p. 495).

13 Véase Peabody, op. cit. , p. 39.

14 Davis, op. cit. , p. 495. "El abogado de Somerset hizo énfasis en el peligro de aumentar la población flotante y existente de 14 000 a 15 000 negros, quienes eran llamados 'habitantes extranjeros superfluos […] una nación de enemigos en el corazón del Estado' […] para la década de 1770 crecía ya un miedo de los negros abandonados y desempleados en Londres" (p. 495).

15 De manera simultánea "un número creciente de mujeres y niños ingleses estaban siendo forzados a ir a minas, molinos y asilos, donde el trabajo deshumanizante, el castigo físico, la explotación sexual y la disgregación de familias se aproximaban a la maldad

‘ajena al espíritu inglés’ que los abolicionistas escogieron como sus objetivos de ataque principales” (ibid. , p. 402).

16 Ibid. , p. 376.

17 Ibid. , p. 501.

18 Ibid. , p. 495.

19 Citado en Davis, op. cit. , p. 488.

20 “Der König von Dännemark […] der zuerst unter allen europäischen Mächten befohlen hat, dass die Menschen nicht länger vie Waare betrachtet werden, und die Dänen nicht mehr zu ihrer Feldarbeit Neger-Sklaven brauchen sollten” (citado en Saine, Black Bread-White Bread, p. 277). ¿Se refería Klopstock a la Ordenanza danesa del buen orden de los siervos de 25 de marzo de 1791? Las importantes reformas de Dinamarca dejaron en claro la distinción entre el trabajo en la agricultura danesa y en la producción de clima cálido en las plantaciones del Caribe. Klopstock recibió apoyo financiero del aristócrata danés Ernst Shimmelmann, un reformador progresista heredero de una fortuna construida en parte gracias a la producción colonial esclava y en parte gracias a la agricultura producida por siervos en Dinamarca. Su esposa mantuvo un salón de belleza en su residencia de verano al norte de Copenhague.

21 El 16 de marzo de 1792, Federico VI, actuando como regente, emitió un veredicto que abolía la trata de esclavos, el cual entró en vigencia el primero de enero de 1803. El rey era menos racista que muchos de sus súbditos, y lideró un movimiento de reforma.

En 1802, una apelación legal por el esclavo Hans Jonathan, para decidir “si por estar presente en Dinamarca era de inmediato libre”, fue decidida en contra del demandante:

“La ironía radicó en que, no obstante el caso Somerset 30 años atrás y la suspensión del comercio transatlántico de esclavos el mismo año que llegó el caso a la corte, éste fue decidido negativamente” (Hall y Higman, Slave Society, p. 35). Hall registra la ordenanza danesa que menciono en la nota anterior, pero no clarifica su contenido ni intenta aclara si la mano de obra de esclavos negros estaba presente en Dinamarca (p. 36).

22 *La Constitución de 1801 para Saint-Domingue (todavía siendo colonia francesa) elaborada por Louverture, afirma inequívocamente: “los esclavos no pueden existir en este territorio, la servidumbre es abolida para siempre. Aquí todos los hombre nacen, viven y mueren libres y franceses”. Además: “Todos los hombres, sin importar su color, son admisibles para todos los empleos” (citado en Fischer, op. cit. , pp. 263 y 266).*

Fischer está en lo cierto al concluir que, si bien la Declaración Francesa de los Derechos Humanos era “universal”, en efecto se limitaba a los ciudadanos franceses y la garantía territorialmente limitada por la constitución de Saint-Domingue era de hecho más universal en su aplicabilidad, pues incluía a cualquier persona que entrara en su territorio (p. 266).

23 *Fischer cita la descripción de la contradicción hecha por Trouillot: “el Estado haitiano y la nación haitiana fueron lanzados en direcciones opuestas”. Ella comenta:*

“Mientras la nación se consolidaba alrededor de nociones como la libertad de la esclavitud, el Estado de hecho heredaba las instituciones sociales y económicas de los tiempos coloniales, las cuales requerían de una fuerza de trabajo reglamentada” (ibid. , p.

269).

24 *Bajo el Título VI de la constitución de Toussaint de 1801 se decreta: “siendo la colonia esencialmente agropecuaria, no puede sufrir la más mínima interrupción en la operación de sus plantaciones*

[…] cada una de las cuales es una ‘manufactura’ que requiere la unión de plantadores y trabajadores…” Éste fue el inicio del “militarismo agrario”, un sistema de trabajo reglamentado que bajo la constitución de Dessalines permaneció básicamente intacto (véase ibid. , pp. 266-267). La política exterior de Toussaint adoptó el internacionalismo revolucionario girondino. Tanto él como Dessalines invadieron el vecino Santo Domingo para liberar esclavos, un acto de internacionalismo revolucionario paralelo a la política exterior de Girondin, e incluso del mismo Napoleón.

Toussaint tenía planes de convertir la parte occidental de Santo Domingo (donde predominaban los pequeños granjeros) en plantaciones con fuerza de trabajo disciplinada, de acuerdo con el modelo militarista agrario.

25 *Dubois, A Colony of Citizens, p. 162. Para una discusión de la “profunda escisión” entre “las políticas, la orientación económica y la filosofía” de Toussaint y de los campesinos de Saint-Domingue, véase Fick, The Making of Haiti, pp. 209, 213, 222*

y 237-250. Al final del régimen de Toussaint “la emancipación general se había convertido en poco más que una abstracción política sin ninguna sustancia significativa en la vida diaria de la gran mayoría de trabajadores negros” (p. 222).

26 *“El intento de controlar la población de trabajadores en las plantaciones en Saint-Domingue constituyó una preocupación continua para los administradores que sucedieron a Sonthonax, en particular el mismo Toussaint Louverture. A finales de la década de 1790, Louverture estaba muy preocupado por reconstruir la economía de plantación para producir mercancías para la exportación, en especial a fin de comprar provisiones para la colonia y armas y municiones para su ejército. En este contexto, él perfeccionó el sistema basado en las políticas de Sonthonax y similar*

a lo que hacía Hughes en Guadeloupe, que requería la continuación del trabajo de los trabajadores de las plantaciones en éstas”

(Dubois, “Inscribing Race in the Revolutionary French Antilles”, p. 103).

27 *Las jerarquías de privilegio social incluían la del criollo versus el nacido en África, el mulato versus el negro, el de antecedentes esclavos contra quienes eran de familias que siempre habían sido libres, el terrateniente sobre el trabajador de las plantaciones, el oficial versus el soldado de a pie. Simón Bolívar concluyó con base en la Revolución haitiana “que la emancipación de los esclavos proveía la clave para la independencia”.*

Sin embargo, “incluso el Libertador le prometió a los dueños de esclavos que su política provenía de una necesidad militar y no debía ser confundida con una emancipación general. Durante 1819 y 1820, el ejército libertador enlistó a casi 3 000 esclavos negros en el occidente de Nueva Granada, pero el general Francisco de Paula Santander puso fin a este reclutamiento y le ordenó a todos los negros no necesarios en el ejército volver a las minas” (Davis, op. cit. , p. 81).

28 *La frase es de Walter D. Mignolo, The Darker Side of the Renaissance.*

29 *Davis, op. cit. , p. 304. “La cuestión verdaderamente seria, que no tenía nada que ver con las características raciales, era si el esclavo emancipado habría de aumentar en gran medida esta población inmanejable. ¿Podría el esclavo negro liberado dejar de ir a trabajar?” (p. 304).*

30 *Ibid. , p. 377.*

31 *Ibid. , p. 458.*

32 Ibid. , p. 403. Davis insiste en que el argumento que conecta el abolicionismo con la necesidad social de una disciplina laboral "necesita ser desarrollado con cuidado y cualificación considerables, para así evadir la impresión simplista de que los

'industrialistas' promovieron la doctrina abolicionista con el fin de distraer la atención de sus propias formas de explotación". Sin embargo, "El movimiento abolicionista no puede ser desligado de su contexto social definitorio: de su ritmo acelerado de cercamientos, los cuales hicieron que aumentara la población flotante de indigentes rurales; tampoco del problema de cómo deshacerse de convictos cuando no podían ser enviados a América, de la trata de aprendices indigentes, empacados en carretas y barcazas y enviados desde Londres a las poblaciones de las nuevas fábricas. Tampoco puede desligarse del deseo 135

cada vez más grande de utilidad, eficiencia, productividad y orden, o del empleo en la industria de niños pequeños, lo que le pareció a la generación de la década de 1790 –

según J.R. Poynter– casi una 'panacea' " (pp. 455-456).

33 Davis observa como hecho significativo que "el triunfo humanitario de 1807

coincidió a grandes rasgos con la remoción de una gran parte de la legislación que había protegido las costumbres tradicionales de comercio y las prácticas restrictivas de los trabajadores ingleses. Para 1809, según E.P. Thomson, 'toda la legislación protectora en la industria de la lana –que cubría el aprendizaje, los molinos frisadores y el número de telares– fue revocada. El camino ya estaba libre para la fábrica, los frisadores y esquiladoras, y para el empleo de mano de obra juvenil y no cualificada' " (ibid. , p.

452). De manera similar, Davis escribe con sarcasmo que "el mismo año (1834) en que la esclavitud fue abolida 'nominalmente' en las colonias, la Enmienda de la Ley de los Pobres liberó a los

trabajadores ingleses de la asistencia social y le ofreció a los desempleados la elección entre morir de hambre o los humillantes asilos de pobres” (p.

357).

34 *“Si las cortes inglesas y escocesas hubieran admitido que un hombre podría haber dado legítimamente su consentimiento para convertirse en esclavo, habrían puesto en riesgo todas las ficciones legales concernientes a ‘trabajo voluntario’ ” (ibid. , p. 490).*

35 *Ibid. , p. 490.*

36 *Ibid. , p. 50. Según Davis, “El fin de la trata de esclavos fue una ‘validación moral’*

del ‘triunfante imperio comercial’ inglés” (p. 71).

37 *Ibid. , p. 62. El “libre comercio”, el programa político de los capitalistas en la ciudad de Manchester de mediados del siglo XIX, significaba un comercio sin impuestos si éste era procesado dentro de Inglaterra para la reexportación. Para finales de siglo este programa fue abandonado a favor de una postura política explícitamente imperialista.*

Estas ambigüedades en los usos del término “libertad” no nos son ajenas hoy en día, cuando el “mundo libre” se ha convertido en sinónimo de desregulación, propiedad privada y trabajo “libre”, y el “libre comercio” ha sido resucitado como una plataforma política que por lo general implica una agenda imperialista.

38 *Césaire, Toussaint Louverture, p. 23.*

39 *Sería útil trazar con precisión los términos en las lenguas de los poderes coloniales.*

Adam Smith hablaba del establecimiento de manufactura de alfileres como una

“manufactory”; el término francés (de la Encyclopédie de Diderot) era epinglier; la palabra para el establecimiento manufacturador de azúcar en francés fue sucrerie (la palabra francesa usine no apareció sino después de la Revolución industrial) y en español fue ingenio. En el contexto de Estados Unidos, encontramos la menor diferenciación, donde “factory” es usada tempranamente en el sentido de fábrica –nada sorprendente si recordamos que el país entero fue producto del colonialismo–, reservando “trading post”

(puesto de intercambio) para su propio proyecto colonizador hacia la frontera del Oeste.

136

La libertad de incorporar industrias domésticas en Europa fue un proceso muy lento, mientras que fue relativamente rápido en Estados Unidos.

40 La East India Company tenía una fábrica en Dacca que producía muselina para la exportación, y la cerró en 1818, cuando el liderazgo de la manufactura de tejidos de algodón se mudó a Inglaterra, donde se estaba adoptando la mano de obra mecánica en las décadas de 1820 y 1830. India sufrió grandes pérdidas en su única manufactura de exportación, lo que transformó desde entonces los pagos internacionales en materia prima. La superioridad india en la industria textil fue en efecto destruida por la política colonial, por lo que India se convirtió en importadora de productos de algodón. A mediados del siglo XIX, los calicós ingleses, remplazos de los indios, se convirtieron en “el pilar del Imperio Británico” (Farnie, The English Cotton Industry, pp. 96-99). Para un recuento de cómo las concepciones hegelianas de la historia mundial se convirtieron en

“un instrumento del proyecto colonial de la East India Company”, véase Guha, History at the Limit of World-History, p. 51.

41 Lloyd-Jones y Lewis, Manchester and the Age of the Factory, p. 32. Esta monografía de historia económica, basada en documentos

públicos de bienes raíces, revela la asombrosa importancia de las bodegas para la ciudad, no tanto debido a las fábricas que aquéllas albergaban, sino más bien como bienes para generar impuestos. La pequeña escala de las empresas de Manchester “se pierde si hacemos énfasis en la fábrica por encima de la bodega, y si olvidamos que muchas de las firmas hiladoras eran empresas de pequeña escala. Necesitaban de muchos trabajadores, pero permanecieron siendo de pequeña escala” (p. 37).

42 El algodón hilado en Manchester no era considerado “una manufactura sino una importación de materia prima”. La mano de obra de mujeres y niños era usada para el hilado (ibid. , p. 66).

43 “Ciertamente la difusión de los telares mecanizados desde 1820 reconcilió las diferencias […] pero esto no se podía ver en 1800, así como tampoco se podía ver como un resultado inevitable en 1815. El ritmo de la difusión de los telares mecanizados durante las décadas del siglo XIX fue a paso de tortuga […] No cabe duda de que había una separación de intereses entre hiladores y manufacturadores a lo largo de estas dos décadas; un choque de intereses que podía llegar a tomar forma extrema”. Sólo en la década de 1820 los intereses de clase tuvieron éxito, y la “comunidad empresarial de Manchester” logró una “coherencia interna, en vez de entrar a matarse los unos a los otros”. Este proceso se facilitó gracias a la integración horizontal de los dos tipos de empresas y el uso significativo de telares mecanizados en la manufactura y el hilado, una forma de integración que involucraba una convergencia de los edificios de bodega y las empresas fabricantes. Antes de ello, “sería una simplificación asumir la identificación de una fábrica con un solo edificio” (ibid. , pp. 16 y 64).

44 Lloyd-Jones y Lewis notan que si se enfatiza la maquinaria como elemento decisivo se niega la característica básica estructural del capitalismo industrial, en 137

oposición al colonial, esto es, “que el trabajador es libre y no un esclavo. Los trabajadores de la fábrica en la revolución industrial

eran dueños de su mano de obra…”

(ibid. , p. 84). De manera similar, Davis, siguiendo a Stephen A. Marglin, anota: “no fue la tecnología lo que llevó irresistiblemente a la creación de una fuerza de trabajo concentrada y dependiente compuesta por trabajadores asalariados. En muchas industrias, por lo menos, fue el nuevo papel social y administrativo del empresario que requería una supervisión continua de los empleados y un control sobre las proporciones de su tiempo laboral y su tiempo libre” (Davis, op. cit. , p. 459).

45 *Linebaugh y Rediker, The Many-Headed Hydra.*

46 *Ibid. , pp. 151-152. Algo poco usual, los autores prestan atención al hecho que “el mismo término ‘factory’ deviene etimológicamente de factor, un ‘representante de las empresas de comercio’, y en específico uno asociado al África Occidental, donde las factorías se localizaron originalmente” (p. 150).*

47 *Ibid. , pp. 142-173.*

48 *Ibid. , pp. 178, 206 y 211-247.*

49 *Siguiendo a Silvia Federici, ellos describen cómo la criminalización de “la profecía femenina independiente” alcanza una altura crítica entre 1550 y 1650, “simultáneamente con los encerramientos, el comienzo de la trata de esclavos y el decreto de leyes en contra de vagabundos, en países donde se estaba llevando a cabo la reorganización del trabajo acorde a las reglas capitalistas” (citada en Linebaugh y Rediker, op. cit. , p. 52).*

Véase también Federici, Caliban and the Witch.

50 *Linebaugh y Rediker, op. cit. , pp. 233-234. Sobre el antinomianismo: “Esta hidra tenía demasiadas cabezas como para ser destruida de una sola vez” (p. 282). Hay que anotar que el*

general Leclerc –líder de la fuerza invasora francesa en Saint-Domingue–

estaba preocupado por la misma cuestión cuando le escribió a Napoleón: "no es suficiente con librarse de Toussaint hay dos mil Toussaint de los que habría que librarse"

(James, Los jacobinos negros, p. 319). Se dice que, al ser capturado, Toussaint declaró:

"Al destruirme a mí, no haceis sino talar en Santo Domingo el tronco del árbol de la libertad. Volverá a brotar de nuevo, sus raíces son infinitas y profundas" (p. 309).

51 *Linebaugh y Rediker, op. cit. , p. 246.*

52 *Davis, op. cit. , 376; Linebaugh y Rediker, op. cit. , p. 305.*

53 *Ibid. , pp. 281 y 248-246.*

54 *Ibid. , pp. 313-314, 320 y 287-326.*

55 *Volney trazó el origen de la civilización de África y celebró "la aparición variopinta" de la diversidad humana, "un espectáculo extraordinario y supremamente atractivo", convirtiendo así a "la multitud variopinta en un ideal universal" (ibid. , p.*

343).

56 *Ibid. , p. 134.*

57 *Ibid. , p. 286.*

58 *Véase David Brion Davis, "Slavery—White, Black, Muslim, and Christian"; Rediker, Linebaugh y respuesta de Davis "An Exchange".*

Las siguientes citas provienen de la publicación en internet; por ello no hay paginación.

59 *De hecho, Linebaugh y Rediker están notablemente libres de reduccionismo de clase, pues su narración se centra no en las acciones predecibles que reflejaban los intereses de la clase capitalista, sino, más bien, en los "esfuerzos persistentes [de las clases trabajadoras] en contra de una violencia extrema, para organizar alternativas prácticas a las formas capitalistas de organización social" (idem). La narrativa de Davis acerca de las ofuscaciones ideológicas de la "mano de obra libre" está de cierta manera más cerca conceptualmente a la tradición histórica marxista.*

60 *En sus palabras: "El libro busca recuperar dos historias ocultas. Primero las interminables mutilaciones y ejecuciones, el terror y los trabajos mortales usados por las clases dominantes de aquel entonces contra trabajadores europeos, africanos y americanos en pro de la construcción del capitalismo atlántico. La violencia fue mayor de lo que muchos historiadores están dispuestos a aceptar. Segundo, y más esperanzadoramente, las conexiones entre trabajadores multiétnicos en el Atlántico a medida que resistían la violencia. Los enlaces fueron más importantes que lo que muchos historiadores han logrado ver; debido a los efectos cegadores de los conceptos de raza, clase y nación que han guiado muchas de la narraciones en el pasado" (idem).*

61 *Idem.*

62 *Linebaugh y Rediker, The Many-Headed Hydra, p. 353.*

63 *Gilroy, The Black Atlantic, p. 5. En contra de la concepción nacionalista*

"sobreintegrada" de las culturas como "diferencias étnicas e inmutables", y la modernidad como "el quiebre absoluto en las historias y las experiencias de las personas

‘blancas’ y ‘negras’”, este libro propone “otra opción, una mucho más difícil: la concepción de una teoría de la creolización, del métissage, del mestizaje y la hibridez.

Desde el punto de vista del absolutismo étnico, ésta sería una letanía de contaminación e impureza. Estos términos son maneras algo insatisfactorias de nombrar los procesos de mutación cultural y (dis)continuidad sin descanso que excede el discurso racial y evita la captura de sus agentes” (p. 2). Dayan (entre otros) ha criticado la afirmación de hibridez hecha por Gilroy, porque al hacer de la esclavitud, el racismo y la explotación económica una metáfora, ésta pierde de vista la brutalidad e inhumanidad del sistema de esclavitud colonial, y la continuación de violencia contra los negros hoy en día (Dayan, “Paul Gilroy’s Slaves, Ships, and Routes”, p. 8). Mi argumento aquí es distinto. La porosidad, a diferencia de la hibridez, no nombra una forma cultural. Insiste, más bien, en que las experiencias vividas en el Nuevo Mundo por los dominadores coloniales y los esclavos (así como las poblaciones indígenas) en cada uno de los casos refutaban las distinciones conceptuales preexistentes. Es necesario conceder que las respectivas experiencias fueron radicalmente distintas en dolor y sufrimiento, lo que reflejaba la inhumanidad brutalmente 139

racista del proyecto capitalista colonial; no obstante, en cada caso, ellos necesitaron de quienes vivieron esas experiencias para imaginar de nuevo su mundo.

64 Compárese con el énfasis que hace Simon Schama en la cohesión nacional (véase

“Hegel y Haití”, sección 2): “Holanda es un país de inmigrantes en tal grado que la misma definición de ‘holandés’ es problemática” (Blakely, Blacks in the Dutch World, p.

3).

65 Portugal describía "lo que en efecto era una mezcla de fuerzas económicas y políticas, tanto nacionales como supranacionales en sus orígenes. El término 'Portugal', si bien simbolizaba una nación, también ofuscaba estas fuerzas y su importancia"

(Robinson, Black Marxism, p. 145). "Comenzamos a percibir que la nación no es una unidad de análisis para la historia social europea" (p. 25).

66 Las leyes de navegación de los siglos XVII y XVIII intentaron controlar esta tendencia.

67 Wolf, Europa y la gente sin historia, p. 206. "Muchas de las 'naciones' o 'tribus'

indias, reconocidas posteriormente como entidades étnicas diferentes por agentes del gobierno o por antropólogos, cobraron forma en respuesta a la propagación del comercio de pieles en cuyo proceso los americanos nativos fueron participantes tan activos como los comerciantes, misioneros o soldados de los acometedores europeos" (p. 238).

68 "El té era pasado de contrabando tranquilamente a través de las 'impenetrables fronteras' inglesas hasta 1785" (Braudel, Civilization and Capitalism, vol. 3, p. 294).

Braudel hace énfasis en la porosidad de los centros urbanos: "Lisboa, y a través de Lisboa todo Portugal, estaba en control parcial de extranjeros"(vol. 3, p. 141); en Amberes, "los extranjeros dominaban el panorama: mercaderes, hanseáticos, comerciantes ingleses, franceses, pero más que todo del sur: portugueses, españoles e italianos" (vol. 3, p. 145). Braudel describe la economía de la modernidad temprana europea y su relación con el poder del Estado con un lenguaje que podría ser utilizado para la globalización contemporánea: "Se desarrolló un abismo entre los Estados-nación a un lado, los lugares del poder, y los centros urbanos por el otro, los lugares de la riqueza" (vol. 3, p. 288).

69 La trata de blancas vendidas a la prostitución es un negocio en auge en la globalización actual. Véase http://www.protectionproject.org.

70 Aquí me baso en el estudio de Patterson, op. cit. , quien señala que en casos donde la esclavitud es "intrusiva", es decir, cuando los esclavos son traídos como extranjeros a una sociedad y no son asimilados (por medio de la adopción), se experimenta una muerte social. Una de las referencias del trabajo de Patterson es el trabajo del antropólogo francés Meillassoux, quien trata la esclavitud como la "antítesis del parentesco", y quien distingue el impacto social de los esclavos en alianzas de parentesco de la explotación económica del trabajo esclavo: "La esclavitud, en tanto modo de explotación, existe sólo si hay una clase distinta de individuos con un mismo estado social el cual es renovado constante e institucionalmente, de manera que, puesto que esta clase cumple sus 140

funciones permanentemente, las relaciones de explotación y la clase que se beneficia de ésta puede ser también reconstituida regular y continuamente" (Meillassoux, The Anthropology of Slavery, p. 36). La reproducción biológica a través de las categorías del esclavo extranjero y del libre no puede significar una alianza de parentesco; en una sociedad donde las mujeres son intercambiadas para formar alianzas matrimoniales, y donde el estatus social es heredado del padre, el sistema de reproducción de una clase de esclavos económicamente explotados es puesto en riesgo por la hija mulata libre de un terrateniente blanco y la mujer esclava negra; por el otro lado, la pareja de la mujer blanca de la clase terrateniente y el esclavo negro resulta en la pérdida a ojos de los blancos del valor social del poder reproductor de la mujer.

71 El contagio literal fue la fuente de esta metáfora del poder a medida que "las colonias azucareras [se convirtieron] en el crisol de las enfermedades provenientes de Europa, África y el Nuevo Mundo" (Braudel, op. cit. , vol. 3, p. 40).

72 Sala-Molins, Le code noir, p. 275.

73 Dayan, Haiti, History, and the Gods.

74 Kant, "The Contest of Faculties", pp. 182-185.

75 Nombres como éstos eran comunes en periódicos coloniales (por ejemplo L'Observateur colonial de Saint-Domingue), así como en Europa.

76 Para una crítica del rechazo de la "existencia perezosa", véase Adorno, Negative Dialectics, p. 8.

77 "El tema de este curso de conferencias es la historia filosófica del mundo" (Hegel, The Philosophy of History, p. 1). Hegel viajó considerablemente por Alemania y Suiza cuando joven, pero no visitó París, Bélgica, Holanda, Austria e Italia sino hasta la década de 1820. Con frecuencia se tornaba romántico cuando pensaba en viajes por el mar, pero fue un observador desde la orilla.

78 "La Historia del Mundo no es el teatro de la felicidad. Los periodos de felicidad son páginas en blanco en esta historia, pues hay periodos de armonía; periodos donde la antítesis entra en desuso" (ibid. , pp. 26-27).

79 Ibid. , pp. 83-87 y 412-457.

80 "La existencia material de Inglaterra está basada en el comercio y en la industria, y los ingleses han tomado como suya la gran responsabilidad de ser los misioneros de la civilización en el mundo; esto se debe a que su espíritu comercial los urge a atravesar todo mar y todo territorio, formar conexiones con pueblos bárbaros, crear necesidades y estimular la industria, y antes que nada establecer entre ellos las condiciones necesarias para el comercio, vis-à-vis a la renuncia de una vida de violencia sin ley, respeto a la propiedad y amabilidad con los extranjeros" (ibid. , p. 455).

81 Bernasconi, "Hegel at the Court", pp. 41-63. No existe una edición histórico-crítica de estas conferencias (para más detalles véase

“Hegel y Haití”, n. 139).

141

82 Bernasconi, op. cit. , p. 43. “ ‘África verdadera’ [das eigentliche Afrika] es introducida antes de que comience la narración de la historia del mundo […] para que así pueda ser subsecuentemente dejada a un lado” (p. 60). África “era el punto ciego, donde todas las fuerzas se cancelaban” (p. 52).

83 “Un examen de las fuentes de Hegel demuestra que éstas no eran más precisas que lo que él era y que él no puede ser exculpado prontamente por usarlas tal y como él lo hizo” (ibid. , p. 63). El análisis sensato de Bernasconi funciona como correctivo de mi propia retórica franca en “Hegel y Haití”, en la cual “Hegel, de hecho, se estaba volviendo más tonto” al comenzar a reflejar “fielmente […] la sabiduría académica convencional europea sobre la sociedad africana” (“Hegel y Haití”, sección 11).

84 Bernasconi, op. cit. , p. 45. Ya sabíamos de esta tendencia de Hegel cuando vimos su citación descuidada de las cantidades de alfileres en los ejemplos de la fábrica en Adam Smith (véase Introducción a la Primera Parte, n. 3).

85 Bernasconi, op. cit. , pp. 51-52 y 63.

86 Bernasconi, ibid. , pp. 51-58. Hegel argüía que a los africanos les faltaba “un sentido de algo más alto que el hombre” y “no les parecía la esclavitud algo incorrecto”; por ello, “los efectos benéficos de la exposición de los africanos a la cultura europea, incluso si esto hubiera comenzado a ser visto desde la posición de los esclavos”. La esclavitud era errónea, pero “al sacar a los africanos de África como esclavos, los europeos los habían ya liberado de una existencia escasamente humana, incluso si ellos no eran libres todavía” (p. 58). De modo que, incluso cuando los negros se rebelaran contra la esclavitud, tal y como lo hicieron exitosamente en Haití, esto

“parecería ser producto, desde el punto de vista de Hegel, de un contacto con las perspectivas europeas en torno a la libertad” (p. 61).

87 *Ibid. , p. 59. “La barbarie es una falta que debe ser corregida, por medios violentos si es necesario […] Hegel creía, en términos generales, que los así llamados pueblos*

‘civilizados’ podían interferir legítimamente con aquellos que estaban en estadios inferiores de desarrollo […] El colonialismo era el destino al cual África debía someterse”

(p. 59). “[Al] darle un papel positivo a la esclavitud de africanos a manos de europeos desde la perspectiva del desarrollo humano, él proveyó de tranquilidad y de recursos a aquellos que estaban en contra de la abolición. No es sorprendente entonces que los propietarios de esclavos en Estados Unidos le vieran como su aliado” (p. 58).

88 *Narrado a Winecott y citado en ibid. , p. 49. Kwak Dua reconoció la práctica del sacrificio humano, y sostuvo que el poder sobre la vida y la muerte era el prerrequisito para el mandato soberano: “Si yo hubiera de abolir el sacrificio humano, me estaría privando de uno de los medios más efectivos de sometimiento de un pueblo” (p. 49). Su argumento es profundamente schmittiano (véase Schmitt, Political Theology). Los ashanti combatieron arduamente contra los británicos hasta finalmente ser derrotados en 1896.*

89 *Bernasconi sugiere: “los lectores de Hegel […] se deben preguntar cuán cautivos permanecen ellos mismos a esta descripción…” (ibid. , p. 44).*

90 *La conclusión de Bernasconi comparte estas preocupaciones: “Siguen quedando dudas acerca de cuán arraigadas siguen las ideas contemporáneas –por ejemplo, la del desarrollo social– a un modelo que bien puede ser descrito como colonialista” (ibid. , p.*

63).

91 Él comparaba la sublimidad imponente al ver las estrellas con el sentir "la ley moral dentro de mí", experiencias que marcaban los límites del mundo sensorial desde lo más infinito hasta lo más personal (Kant, Crítica de la razón práctica, p. 190).

92 Citado en Blumenberg, The Genesis of the Copernican World, p. 71.

93 Linebaugh y Rediker, The Many-Headed Hydra, p. 353. El cronómetro marino fue inventado por John Harrison, relojero y científico amateur (quien recibió un reconocimiento oficial en 1773); fue instalado de manera general en los barcos a finales del siglo XVIII. Véase Sobel, Longitude.

94 Hubo intentos de deducir dónde estaban por medio de preguntas como "hace cuántos días estaban viajando, en cuántos mercados habían sido vendidos en el camino, en qué lado de su ruta salía y se ponía el sol, o preguntando a qué lado de 'tal o cual estrella' estaba su país" (Debien, Les Esclaves aux Antilles françaises, p. 37).

95 El idioma criollo haitiano (creole), como otros casos, se desarrolló como una

"lengua de contacto", tal y como lo hicieron las lenguas "pidgin" habladas por las tripulaciones de la época. Su evolución no está bien documentada, dada la ignorancia de la lingüística en general hasta el siglo XX. Hoy en día (junto al francés) es el idioma oficial de Haití. Con bases francesas (qué tan similar era con el francés de las clases dueñas de plantaciones en la colonia es una materia de debate), contiene elementos fon (como substratos etno-lingüísticos), ewe/anlo-ewe, wolof y gbe (todos de la región de Níger, al igual que bantú (proveniente del Congo) y árabe (vía islam). Véase Anglade, Inventaire Étymologique.

96 *La masonería se inspiró en las experiencias europeas de viajes globales, al creer en el potencial iluminador de otras tradiciones (el misticismo judío, zoroastrismo, paganismo egipcio, misticismo sufi, vedanta hindú). Los masones se sentían cómodos tanto con conocimientos esotéricos (rituales secretos, alquimia medieval y magia renacentista) como con la Ilustración secular (ciencia experimental, prensa libre, gobierno democrático). Fueron participantes activos en la esfera pública, contribuyendo en una red transnacional de publicaciones. Ellos son el lado de la Ilustración que el influyente relato de Habermas deja a un lado (Habermas, The Structural Transformation of the Public Sphere).*

97 *Para una especulación masónica del lenguaje gestual indígena, véase Denslow, Freemasonry and the American Indian. El nacimiento de la masonería especulativa en el siglo XVIII se debió tanto al ímpetu de las mezclas culturales del Nuevo Mundo como al 143*

inicio de las excavaciones arqueológicas para averiguar los antiguos orígenes de Europa.

De hecho, estos intentos iban juntos, pues los europeos creían que estaban viendo su propio pasado primitivo en los pueblos sin escritura ("prehistóricos") de aquel momento.

98 *Las logias se esparcían por todo el Caribe y por las colonias norte y centroamericanas. "Eran un elemento familiar en la Saint-Domingue colonial" entre los colonos blancos" (Nicholls, From Dessalines to Duvalier, p. 23); y fueron restablecidas en el Haití negro como una asociación fundamental de la sociedad civil. En la Era de las revoluciones existían también en Martinica, Nicaragua, Antigua, Islas Vírgenes, Bermuda, Honduras, Granada, Dominica, Bahamas, St. Thomas, Trinidad, Cuba, México y en las naciones Creek y Cherokee del sureste de América del Norte.*

(Agradezco a Richenel Asano y a Linda Rupert por esta información.)

99 Napoleón presuntamente se hizo masón en 1798 en Malta; si bien esta afirmación es algo disputada, es claro que era simpatizante del movimiento y nombró a masones en altos cargos. Su aventura militar de 1798 en Egiptó fortaleció esta asociación, pues sus oficiales de la ocupación introdujeron allí las logias. La masonería ha sido desde hace tiempo un accesorio de muchos jefes de Estado franceses. Sigue siendo para muchos un símbolo del imperialismo europeo, que atrae a los miembros de las elites coloniales (y poscoloniales).

100 Indígenas de América del Norte, iniciados como masones en las logias de Londres, se unieron a los británicos en contra de los revolucionarios estadunidenses; masones de todos los lados se supone que fueron indulgentes con compañeros masones capturados como prisioneros durante esta lucha y durante la guerra francesa e india.

101 En la muy bien documentada novela histórica de Carpentier que se desarrolla en el Caribe (en la cual aparece la figura del masón Ogé) la logia de extranjeros, políticamente radical, tenía "una sana mentalidad democrática" con la cual la nobleza europea podía tratar "familiarmente al patriota de color quebrado, venido de la Martinica; al antiguo jesuita del Paraguay, añorante de sus misiones comunitarias; al tipógrafo brabazón, expulsado de su país por difundir proclamas; al exilado español, buhonero de día, orador después del crepúsculo, para quien la masonería estaba activa ya en Ávila en el siglo XVI, según lo testimoniaban ciertas figuraciones de compases, escuadras y malletes hallados recientemente –según él– en la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, edificada por el alarife judío Mosén Rubí de Braquemonte" (Carpentier, El siglo de las luces, p. 91).

102 Algunas de ellas tienen una larga historia y han desempeñado papeles importantes; por ejemplo, la Logia Masona de Prince Hall comenzó en Puerto Rico y luego en Nueva York a finales del siglo XIX, donde se encontraban Schomburg, un puertorriqueño negro, quien negoció la "diferencia transcultural" de identidades múltiples de

hombre negro, masón, afro-hispano, caribeño; “Guarionex”, su pseudónimo revolucionario, era el nombre del jefe indio de Santo Domingo sentenciado por las autoridades coloniales españolas por su insurrección y muerto en 1502 (Arroyo, “Technologies”, pp. 4-25).

144

103 Véase “Hegel y Haití”, pp. 96-100. La logia a la cual Mozart se asoció en Viena en 1784 era para socializar y beber, opuesta a aquellas que creaban redes revolucionarias.

El emperador de Habsburgo, José II, fue en un inicio simpatizante del movimiento en tanto constructor de patriotismo nacional, pero en 1785 ya temía que se volviera demasiado poderoso. Las conexiones entre la ópera de Mozart La flauta mágica y la masonería están bien documentadas. El famoso arquitecto Karl Friedrich Schinkel diseñó el escenario para la obra, que abrió al público en Berlín en 1816, un año antes que Hegel comenzara allí su profesorado. La última obra concluida por Mozart, KV 623, es conocida como “Pequeña cantata masónica”, fechada el 15 de noviembre de 1791. La letra parece haber sido escrita por el mismo Mozart para la inauguración de un nuevo templo: “Es umschlänge diese Kette / so es wie diese heilige Stätte / auch den ganzen Erdenball” [Que abrace esta hermandad, que este sacro templo envuelva, igual que a la tierra entera]. Véase Landon, Mozart and the Masons.

104 Lipson, Freemasonry in Federalist Connecticut, p. 7.

105 Benjamin Franklin, él mismo masón, escribió: “[Las logias] hablan un lenguaje universal y funcionan como un pasaporte hacia la atención y el apoyo de los iniciados en todas las partes del mundo [...] han hecho que hombres de los sentimientos más hostiles y de las religiones más distantes, y de las condiciones más diversas [judíos, musulmanes, negros, indios norteamericanos] corran en ayuda al otro, y que sientan un regocijo social y la satisfacción de haber podido dar sosiego a un hermano masón” (citado en Clawson, Constructing Brotherhood, p. 77).

106 Métraux, Le Vaudou haïtien, p. 140. Nacido en Suiza y educado en París, Métraux fue contemporáneo de la generación de surrealistas parisinos fascinados por el vudú, y entre ellos había algunos, como Michel Leris, que veían a los practicantes no como el "otro" primitivo, sino como un fenómeno de la modernidad que desestabilizaba la noción misma de otredad, la idea de culturas claramente separadas sobre las cuales se basaban las etnografías convencionales. Al insistir en la teatralidad de sus rituales, Métraux creía que el vudú no debía estudiarse como un remanente exótico y primitivo, sino como un lugar de yuxtaposición, choque y creación; una religión urbana del "otro Occidente". Véase Dash, "Le Je de l'autre", pp. 84-95. Mi posición simpatiza con la de Métraux.

107 Véase "Hegel y Haití", n. 129.

108 "Es digno de consideración, después de todo, el hecho de que tal vez hasta dos terceras partes de los esclavos de Saint-Domingue (Haití) en la víspera de la revolución hubieran nacido, hubieran sido criados y socializados en Africa", incluyendo unos 62 000

congoleses exportados entre los años 1780-1790 (Thornton, "'I am the Subject of the King of Congo'", p. 183). Los congoleses habían sido devastados por la guerra civil desde mediados del siglo XVII. El imperio oyo había ganado a expensas de la gente de Benin en el este, de modo que para finales del siglo XVIII controlaba más de la mitad de lo que era en aquel tiempo yoruba. Para un relato de la importancia de la experiencia de 145

aquella generación en la guerra y tácticas militares que hizo de los esclavos insurrectos una fuerza tan efectiva, véase Thornton, "African Soldiers in the Haitian Revolution", pp. 58-80.

109 Existen fenómenos parecidos: candomblé en Brasil; santería en Cuba, Puerto Rico y Panamá, y changó en Trinidad.

110 Métraux, Voodoo in Haiti, p. 59 (las cursivas son mías).

111 Este modo de comprensión se lo debemos a Walter Benjamin, para quien "la alegoría era un modo peculiar de percepción en una época de alteración social y de guerra prolongada, cuando el sufrimiento humano y la ruina material son la materia y la sustancia misma de la experiencia histórica" (Buck-Morrs, The Dialectics of Seeing, p.

178).

112 Los objetos en el mundo, vacíos de un sentido tradicional, pueden ser llenados con los residuos de contenidos múltiples. En vez de señalar hacia una verdad trascendente, son signos de cuán fungible es el sentido; pueden ser llenados con otros sentidos (una imagen de la expulsión de las serpientes de Irlanda por San Patricio es transformada en "múltiples encarnaciones de la serpiente sagrada del cielo [Dahomey]"

(Thompson, Flash of the Spirit, p. 176); o bien, estos objetos pueden ser dejados completamente a un lado. Este proceso de decaimiento del sentido pudo haber comenzado desde África como consecuencia de las alteraciones sociales de las guerras, impulsadas con considerable fuerza por la trata de esclavos. Hegel se refiere a los comentarios de observadores de que los africanos dejaban a un lado los "fetiches" que los defraudaban como evidencia de la arbitrariedad (y por ello, según él, el estado primitivo) de sus sistemas de creencia. Se debería poner en cuestión su presupuesto de que éste siempre había sido el caso. ¿Acaso esta práctica podría haber sido consecuencia de la desintegración de las culturas africanas cuyas bases económicas y políticas estaban siendo afectadas por la trata europea de esclavos?

113 La aparición del mismo símbolo en contextos muy diferentes señala aquí no una unidad simbólica, sino la arbitrariedad de los significados implícitos en la universalidad de la aparición del signo. En el siglo XVIII la calavera y los huesos cruzados fueron el emblema del ejército prusiano y también de los barcos pirata, una insignia de las tropas británicas que también aparece en el mandil

masón de George Washington. En el siglo XIX este símbolo perdió su poder emblemático al convertirse en la convención internacional para señalar sustancias venenosas.

114 Véase supra, figura 10. Es asombroso que estas imágenes producidas en el suelo de los templos vudú sean una forma intencionalmente transitoria de arte sagrado. No tienen futuro. "En todo el arte vudú un universo linda con el otro", escribe Thompson, quien se refiere al contenido de los vèvès como "pensamiento geométrico". Asimismo, él le atribuye a la forma geométrica de los vèvès una unidad de contenidos: "En otras palabras, esto es más que el entrecruzamiento de la tierra con el cielo. De hecho, este compuesto vève provee de un punto focal para una constelación de fuerzas dahomey, 146

congo y católicas, que constituyen el tejido mismo de la historia cultural haitiana" (ibid., 191, 116). El punto aquí radica en que la interpretación hecha por Thompson de la totalidad textual es más utópica que real, y en gran medida una creación ficticia de comentadores tardíos.

115 Curl, The Art and Architecture in Freemasonry, p. 136.

116 Los líderes en este campo son Melville J. Herkovits, John M. Janzen, Robert Farris Thompson y John K. Thornton.

117 Véase Thompson, op. cit. , pp. 166-167, para una lista de los nombres de los dioses yoruba, fon (dahomey) y haitianos. Las loa (deidades) de origen congo incluyen a Simbi, Nkita y Mbumba.

118 Herskovits, Dahomey, p. 243.

119 Dayan, History, Haiti, and the Gods, p. 37. Como "el más poderoso emblema de apatía, anonimato y pérdida", el zombi "nos revela la historia de la colonización"; así como "la historia del trabajo forzado y la denigración del siglo XX, particularmente crítica durante la ocupación americana de Haití" (p. 37). "Los lwa [loa] invocados

con mayor frecuencia por los actuales practicantes de vudú no vuelven a África" (p. 36).

120 *"[Robert Farris] Thompson [véase Flash of the Spirit] es el primero en identificar el origen del lemba en conexión con la religión haitiana como el culto de sanación del norte del Congo que tiene el mismo nombre" (Janzen, Lemba, p. 280). Janzen precisa que si bien el enlace histórico es "tenue", las similitudes estructurales son innegables (p.*

278).

121 *Ibid. , p. 34.*

122 *Idem. Conectados de manera muy cercana con los clanes mercantes de los vili al norte del Congo, los altares lemba desde las bahías costeras Loango de la trata de esclavos congo (Loango, Cabinda y Malemba), donde los altares eran sujetos a la "elite comercial sedentaria que estaba en contacto con mercaderes europeos" se conectaba con*

"el punto final de la trata" por medio de mercaderes nómadas que llevaban consigo altares portátiles (pp. 54 y 324).

123 *Ibid. , p. 317.*

124 *Lemba era un movimiento no estatal usado para manejar el orden público a lo largo de las rutas de transporte y no en los centros políticos; los matrimonios de iniciación eran clave para promover la unidad y la alianza entre mercaderes: "No hay duda [...] que la ideología terapéutica Lemba era un modelo para un Estado social completamente desarrollado"; visto como "la más grande y sobresaliente institución de la región desde el siglo XVII hasta el XX, aparentemente desempeñó un papel crucial a la hora de crear un contexto ceremonial para que la economía de intercambio engranara con la economía de la producción agrícola, y un contexto en el cual*

se generase el simbolismo medicinal para aplacar las vidas de aquellos en la intersección de las dos economías”

(ibid. , pp. 321 y 323).

125 Ibid. , p. 317.

126 Ibid. , p. 318. “Las alianzas entre clanes consagradas por el lemba constituían una red de relaciones sociopolíticas a lo largo y ancho de una vasta región, en particular las rutas del interior de la trata internacional [de esclavos y armas] [...] [que] requerían alguna forma de control social. Tal riqueza e influencia introdujeron fuertes corrientes de envidias y celos, provocando en la mente de estas personas ricas e influyentes síntomas como sueños, pesadillas, miedo a la brujería, ataques, esterilidad, muerte y un sinfín de otros síntomas específicos.” Éstas eran las aflicciones lemba de “aquellos individuos que estaban empezando a asumir las consecuencias del comercio costero” (pp. 317-318).

127 Janzen resume la investigación acerca de las influencias africanas en Haití: “Tanto en la observación ritual como en el conocimiento académico se reconoce que la influencia dominante del África occidental es la dahomeyana, como se evidencia en el vocabulario del culto para los espíritus (loa), para las complicaciones del culto (vudú), sus líderes (hungan, mambo), los lugares (hunsi), etc., si bien incluso aquí hay una posibilidad de influencia congo [...] Las deidades dahomeyanas son conocidas como las Rada (del puerto esclavista Arada, llamado a su vez por el dios Allada), mientras que aquellos de origen congo y bantú han sido recientemente identificados al reaparecer fuertemente en el ciclo Pétro de deidades” (ibid. , p. 277). Sin embargo, Dayan va directo al grano al señalar: “Los dioses Petwo que llevan nombres de levantamientos y las trazas de la venganza, como Brisé Pimba, Baron Ravage, Ti-Jean Dantor, Ezili-je-wouj (Ezili el de los ojos rojos) y Jean Zombi, nos hacen ver la extraña promiscuidad entre amos y

esclavos; blancos, negros, mulatos; el nuevo mundo y el viejo. Estos rituales de la memoria pueden verse como depósitos de historia. Los retazos de los cuerpos pueden regresar...” (Dayan, Haiti, History, and the Gods, p. 35).

128 Esto no niega el argumento de Thompson que afirma que el éxito de los guerreros se puede explicar en gran medida gracias a su previa experiencia de combate. “Mirar a los esclavos rebeldes de Haití como veteranos de guerra y no como trabajadores haitianos de la plantación puede ser la clave para entender el misterio del éxito de la rebelión esclava más grande de la historia” (Thornton, “African Soldiers in the Haitian Revolution”, p. 74).

129 Thompson, op. cit. , p. 165. Thompson se maravilla de las continuidades entre las culturas del viejo mundo y el nuevo. “Los yoruba siguen siendo los yoruba” sin importar la diáspora, dejando ver “el triunfo de una voluntad comunal inexorable” (p. 16). Puesto que la cultura yoruba es una invención cultural de la segunda mitad del siglo XIX, esta suposición de permanencia carece de credibilidad (véase Matory, “The English Professors of Brazil”, pp. 72-103).

130 Sería presuntuoso atribuirle a los esclavos una conciencia de la universalidad del evento, como si fuera una respuesta al lamento crítico de Dayan, “¿Dónde, oh dónde, encontraremos el punto de vista del esclavo?” (Dayan, “Paul Gilroy’s Slaves, Ships, and Routes”, p. 8).

131 Véase Geggus, “Bois Caïman Ceremony”, pp. 41-57.

132 “Sólo con un poco de exageración se puede decir que la reputación del vudú como una fuerza unificadora y revolucionaria comienza con la ceremonia de Bois Caïman” (ibid. , p. 51). Geggus considera esta reputación como exagerada.

133 Idem.

134 Fouchard, Haitian Maroons, p. 224.

135 Éste es el subtítulo del libro de Fick, Making of Haiti: "Fueron [...] las actividades autosuficientes de los diversos segmentos de la población, de muchos individuos desconocidos, al igual de líderes populares [...] lo que hizo posible y significativa la defección [de Francia] de Dessalines, Christophe, Clervoux y de los otros generales de color" (pp. 248-249).

136 Genovese, Rebellion to Revolution; compárese con Fick, op. cit. , p. 61.

137 Geggus, op. cit. , p. 51. No sólo los esclavos del campo sino también los del hogar y los negros libres se unieron a la insurrección, una indicación de que el estatus social no era lo determinante. Mucho más importante era el deseo de libertad.

138 Ibid. , p. 47.

139 Fouchard, op. cit. , p. 224. Compárese con Dubois, Avengers of the New World, p. 107. Dubois considera que Bois Caïman es "una clave de la presencia variada y compleja de la religión en el planeamiento y la ejecución de la insurrección" (p. 101).

140 Geggus, op. cit. , p. 50. Se dice que el canto, a su vez objeto de debate bastante minucioso, se refiere a la deidad congo Mbomba (arcoíris). Contiene la palabra clave

"kanga" que en todos los dialectos kicongo significa "amarrar" o "sujetar" (aunque entre los cristianos congo también podía significar "salvar, proteger, librar", y tiene un "peso político" en el Congo). Ha sido traducido de la siguiente manera: "¡Eh! ¡Eh! ¡Mbomba

[arcoíris] hen! ¡Hen! / Sujeta a los hombres negros / Sujeta a los blancos / Sujeta a la bruja / Sujétalos. [Kanga li]. Para una discusión sobre las ambigüedades de la traducción, y las consecuentes

dificultades de interpretación, véase Thornton, "I am the Subject", pp. 210-213.

141 Si bien la Iglesia católica apoyaba a los terratenientes, ciertos sacerdotes jesuitas defendían activamente a los individuos que se involucraban en actos violentos contra sus amos (por ejemplo, los intentos de envenenamiento). Véase Fick, op. cit. , p. 65.

142 Los franceses consideraron seriamente la idea de que para poder borrar la memoria de la insurrección todos los esclavos vivos debían de ser exterminados, y luego nuevos esclavos debían de ser traídos para remplazarlos. Véase ibid. , pp. 220-223.

143 Véase Nicholls, op. cit. , cap. 1, para una discusión acerca de la persistencia del

"prejuicio de color".

144 Trouillot, Silencing the Past, pp. 37-40 y 66-69.

149

145 Palmié, Wizards and Scientists, p. 140. Palmié, un virtuoso del discurso teórico, es paradigmático de la defensa de lo que se puede describir como una ontología de la complejidad y la incertidumbre "fundamental", la cual de hecho reduce la complejidad: interpreta la historia con una de las tesis más simples que uno puede imaginar (todo significado es indeterminable, toda realidad es compleja). La historia es aplanada, eliminando la posibilidad de un encuentro dialéctico con el pasado.

146 Geggus, op. cit. , p. 49.

147 Esto fue relatado por un esclavo testigo. Geggus cree que pudo haber sido el encuentro de los líderes antes de Bois Caïman.

148 De manera específica, en Saint-Domingue: "Entre los siglos XVI y XIX, aproximadamente 6.85% de los africanos importados a Saint-

Domingue provenían de Senegambia; otro 4.5% de Sierra Leona, y algo menos de 4% provenía de Mozambique.

Estas zonas representan las áreas de las cuales es más probable que los musulmanes salieran hacia Saint-Domingue, en orden de probabilidad decreciente […] y ciertamente hubo musulmanes exportados desde la bahía de Benin (27% del total), aunque en este caso la guerra santa productora de capturados de Usuman dan Fodio, en lo que habría de convertirse en Nigeria, sólo comenzaría en 1804, de modo que tomó unos años para que el número de musulmanes provenientes de la bahía de Benin fuera significativo. Por lo tanto, es razonable asumir que los musulmanes de Saint-Domingue no podían ser más que 10% de la población esclava, y probablemente menos" (Gomez, Black Crescent, p.

83). "La mejor manera de describir al líder liberto Makandal sería la de decir que fue un guerrero marabuto" (Diouf, Servants of Allah, p. 152). Boukman, muerto en batalla, fue decapitado y su cabeza "chabacanamente exhibida" en una estaca en la plaza pública (Fick, "Saint-Domingue Slave Insurrection", p. 25). Tales acciones coloniales de enseñanza de conducta, si bien intentaban desalentar la rebelión, tuvieron el efecto contrario.

149 *"Él [Makandal] se supone que fue criado en la religión musulmana y aparentemente manejaba el árabe con fluidez [...] Según una versión, Makandal se fugó cuando le amputaron la mano, cuando ésta quedó atrapada en el trapiche" (Fick, op. cit. , p. 60). Si Makandal era en efecto musulmán, no es necesariamente cierto que proviniera del río Níger (Dahomey), una región al sur del Sahara. "Moreau de Saint-Méry señaló*

[...] que entre los congoleses catolizados por los portugueses hubo algunos que también retuvieron ideas 'mahometanas' e 'idólatras' " (p. 291). Véase también James, op. cit. , pp. 35-36, y Fouchard, op. cit. , pp. 141 y 184.

150 Sobre la presencia de musulmanes entre los esclavos en el Nuevo Mundo, véanse Gómez, op. cit. , y Diouf, op. cit. Sobre los esclavos musulmanes en Saint-Domingue, véanse también Fouchard, op. cit. , pp. 141 y 184; Dayan, Haiti, History, and the Gods, p. 245; Debien, De l'Afrique à Saint-Domingue, p. 7; sobre Bahía, véase Réis, Slave Rebellion in Brazil (los rebeldes de Bahía deseaban su propia libertad, no la de todos los esclavos).

150

151 Incluso los testimonios más compasivos admiten las terribles torturas y la crueldad infligida a la población blanca. Citando a C.L.R. James y a Eugene Genovese como apoyo, Fick escribe: "no obstante lo atroces que fueron, estos actos de venganza fueron sorprendentemente moderados […] comparados con los actos a sangre fría, de salvajismo grostesco y de tortura sadísticamente calculada inflingida por sus opresores"

(Fick, "Saint-Domingue Slave Insurrection", p. 21).

152 Véase Geggus, Haitian Revolutionary Studies, p. 78, quien es, sin embargo, escéptico de la descripción del fervor como "suicida".

153 Sobre la proclama de Dessalines, véase Dubois, Avengers of the New World. En cuanto a la cuestión de "devolver lo que recibió", véase Dash, "The Theater of the Haitian Revolution: The Haitian Revolution as Theater", p. 19.

154 Citado en Dayan, History, Haiti, and the Gods, p. 4.

155 Vastey, Réflexions, p. 22.

156 Geggus, op. cit. , p. 51.

157 Trouillot, op. cit. , p. 40.

158 Fouchard, op. cit. , p. 347.

159 Suponer que estas condiciones de una “guerra dentro de la guerra” existen hoy en día en Iraq no es algo muy arriesgado.

160 James, The Black Jacobins, p. 391.

161 Beckles, “An Unnatural and Dangerous Independence”, p. 164.

162 Para evitar el destino de Dessalines, en medio de un levantamiento, Christophe (el rey Henri I) se suicidó. Véase Trouillot, op. cit. , pp. 40-69, para una interpretación cuidadosa de los hechos que descartan la opción de ver a Christophe como un “simple mimo” de los monarcas europeos.

163 Por ende, si bien “casi todos los haitianos negros y de color aceptaron el hecho de que pertenecían a la raza negra o africana” y en efecto se enorgullecían de este hecho de identidad racial como la base de su reclamo de independencia, la política en Haití se preocupó desde un comienzo “en gran medida por la lucha por el poder entre dos grupos de elite, designados principalmente por el color […] el cual fue producto de las distinciones de ‘casta’ del Saint-Domingue colonial” (Nicholls, op. cit. , pp. 1-2 y 7).

Véase la angustiada crítica hecha por Fouchard sobre el racismo de su país en op. cit. , p.

358.

164 Vastey, op. cit. , p. 112. Fue De Vastey quien respondió indignado a la discusión francesa durante el levantamiento de esclavos diciendo que para poder erradicar la idea de la libertad en Saint-Domingue tal vez fuera necesario exterminar toda la población esclava existente y remplazarla por otra, la cual no tendría en ella la memoria de la 151

rebelión: “Grand Dieu! Quelle lumiere! Quelles vois pour civiliser et éclairer des hommes que celle de la traite!” (p. 48).

165 Fischer, op. cit. , p. 259. Al comentar sobre los periódicos haitianos de aquellos años, Nicholls describe la actitud "algo ambivalente" que manifestaban con respecto a África. "Si bien negaban vehementemente cualquier noción de inferioridad inherente de los africanos, a menudo asumían que África era un continente bárbaro y que la única civilización que en aquel entonces valía la pena considerar era la europea. 'Somos conscientes de los esfuerzos que debemos hacer', le escribió el rey Henri [Christophe] a

[el abolicionista británico Thomas] Clarkson, 'para poder un día hacer realidad su esperanza de llevar a África al nivel de la civilización europea' " (Nicholls, op. cit. , pp.

42-43).

166 Ibid. , pp. 3 y 41. Nicholls hace la distinción entre el siglo XIX, cuando los intelectuales haitianos, negros y mulatos "estaban de acuerdo con que en referencia a cuestiones culturales el patrón europeo de civilización era el que Haití debía seguir" (p.

11) y el siglo XX, cuando ideas como negritude llevaron a cuestionar la relevancia del modelo europeo en sí y la defensa de la identidad africana como diferente y perceptible.

167 Christophe citado en Nicholls, op. cit. , p. 42. Christophe habló sobre diferencias raciales no como intrínsecamente desiguales, sino como "el resultado de la civilización y el conocimiento" (p. 41).

168 Vastey, op. cit. , pp. 83-84.

169 Tal fue la respuesta de Pétion en 1817 al reclamo de que los esclavos habían escapado a Haití desde una goleta británica: "ellos son reconocidos como haitianos por el artículo 44 de la constitución de la república, desde el momento en que ponen un pie en el territorio, y no está en mi poder el devolvérselos acorde a su petición. Cada país tiene sus propias reglas [...] este tipo de personas a medida que llegan al territorio deben ser protegidas, pues las leyes lo

requieren [...] de este país, del cual estas personas ya son ciudadanos” (citado en Beckles, op. cit. , pp. 170-171). Es de notar en la sintaxis de Pétion la aparición de argumentos legales como los que se habían hecho en Europa.

170 La libertad haitiana se extendió a los indios, los polacos y a otros además de los negros africanos. Debemos concluir con Fischer que el lugar conceptual de la idea de una antiesclavitud radical no es el Estado-nación (Fischer, op. cit. , p. 15): Tristemente, “la denegación de la antiesclavitud radical se tornó en un elemento constitutivo de las culturas nacionales emergentes en el Caribe” y en el discurso político metropolitano (p.

274). Compárese con Trouillot: “Haití experimentó tempranamente todas las tribulaciones de la construcción poscolonial de la nación” (Trouillot, op. cit. , p. 68).

171 “No es aún el momento de mirar atrás en busca de algún tema fosilizado de la esclavitud, porque la esclavitud todavía existe con otros nombres” (Dayan, Haiti, History, and the Gods, p. 11).

172 Fick, The Making of Haiti, p. 170. Fick no necesita ser mujer para prestar atención a esta reivindicación como parte de una comprensión exhaustiva de la idea de la libertad humana. El historiador haitiano Fouchard también reconoce este momento, cuando “las mujeres negras tuvieron la temeridad de reclamar salarios iguales a los de los hombres”, y critica el hecho de que “este inicial reclamo feminista fue escuchado a medias y ahogado en consideraciones sobre la desigualdad de la fuerza física” (Fouchard, op. cit. , p. 223).

173 “Africanos, si ustedes desean que sus mujeres escuchen a la razón, escuchen a la razón ustedes mismos” (Pomeral, citado en Fick, The Making of Haiti, p. 171).

174 *Métraux, Voodoo in Haiti, p. 16.*

153

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W., Negative Dialectics, Nueva York, The Seabury Press, 1973.

[Dialéctica negativa, trad. de José María Ripalda, Madrid, Taurus, 1975.]

Althaus, Horst, Hegel und die heroischen Jahre der Philosophie: eine Biographie, Múnich, Karl Hanser Verlag, 1992.

Anglade, Pierre, Inventaire étymologique des termes créoles des Caraïbes d'origine africaine, París, L'Harmattan, 1998.

Archenholz, Johann Wilhelm von, "Zur neuesten Geschichte von St. Domingo", Minerva, vol. 4, noviembre de 1804, p. 340.

Arroyo, Jossianna, "Technologies: Transculturations of Race, Gender and Ethnicity in Arturo A. Schomburg's Masonic Writings", CENTRO: Journal of the Center for Puerto Rican Studies, vol. 17, núm. 1, primavera de 2005, pp. 4-25.

Avineri, Shlomo, Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Beckles, Hilary, McD., "'An Unnatural and Dangerous Independence': The Haitian Revolution and the Political Sociology of Caribbean Slavery", Journal of Caribbean History, vol. 25, núm. 1/2, 1991, pp. 160-177.

Bellhouse, M. L., "Candide Shoots the Monkey Lovers: Representing Black Men in Eighteenth-Century French Visual Culture", Political Theory, vol. 34, núm. 6, diciembre de 2006, pp. 741-784.

Bénot, Yves, “Comment la Convention a-t-elle voté l’abolition de l’esclavage en l’an II?

”, en Michel Vouvelle, ed., Révolutions aux colonies, París, Annales Historiques de la Révolution Françaís, 1993.

Bernasconi, Robert, “Hegel at the Court of the Ashanti”, en Stuart Barnett, ed., Hegel after Derrida, Londres, Routledge, 1998, pp. 41-63.

Blackburn, Robin, The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848, Londres, Verso, 1988. [La caída de la Esclavitud colonial: 1776-1848, Río de Janeiro, Editora Record, 2003.]

Blakely, Allison, Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society, Bloomington, Indiana University Press, 1993.

Blewett, David, The Illustraton of Robison Crusoe, 1719-1920, Gerrards Cross, Colin Smythe, 1995.

Blumenberg, Hans, y Robert M. Wallace, The Genesis of the Copernican World, Cambridge, MIT Press, 1987.

Braudel, Fernand, y Siân Reynolds, Civilization and Capitalism, 15th-18th Century, vol.

3, The Perspective of the World, Berkeley, University of California Press, 1992.

[Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII, vol. III: El tiempo del mundo, trad. de Néstor Miguez, Madrid, Alianza, 1984.]

Buck-Morss, Susan, The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project, Cambridge, MIT Press, 1989. [Dialéctica de la

mirada: Walter Benjamin y el Proyecto de los Pasajes, trad. de Nora Rabotnikof, Madrid, Visor, 1995.]

_______, “Envisioning Capital: Political Economy on Display”, Critical Inquiry, vol. 21, núm. 2, invierno de 1995, pp. 434-467. Reimpreso en Peter Wollen, ed., Visual Display, Nueva York, DIA, 1996.

Carpentier, Alejo, El siglo de las luces: novela, Madrid, Alianza, 2003.

Cauna, Jacques de, “Polverel et Sonthonax, deux voies pour l’abolition de l’esclavage”, en Marcel Dorigny, ed., Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l’esclavage; La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue, Saint-Denis, Société française d’histoire d’outre-mer, 1997.

Césaire, Aimé, y Charles-André Julien, Toussaint Louverture: la Révolution et le problème colonial, París, Présence africaine, 1960. [Toussaint Louverture: La Revolución francesa y el problema colonial, La Habana, Instituto del Libro, 1967.]

Clawson, Mary Ann, Constructing Brotherhood: Class, Gender, and Fraternalism, Princeton, Princeton University Press, 1989.

Cohen, William B., The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880, Bloomington, Indiana University Press, 1980.

Curl, James Stevens, The Art and Architecture of Freemasonry: An Introductory Study, Londres, B.T. Batsford, 1991.

Dabydeen, David, Hogarth’s Blacks: Images of Blacks in Eighteenth Century English Art, Athens, University of Georgia Press, 1987.

Dash, J. Michael, “Le Je de l’autre: surrealist ethnographers and the francophone caribbean”, L’Esprit Créateur, vol. 47, núm. 1, 2007, pp. 84-95.

_______, “The Theater of the Haitian Revolution: The Haitian Revolution as Theater”, Small Axe: A Journal of Criticism, vol. 18, septiembre de 2005, pp. 16-23.

Davis, David Brion, The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823, Ithaca, Cornell University Press, 1975.

_______, The Problem of Slavery in Western Culture, Ithaca, Cornell University Press, 1966. [El problema de la esclavitud en la cultura occidental, pres. de Jaime Jaramillo Uribe, trad. de Roberto Bixio, Bogotá, El Ancora Editores, Uniandes Ediciones, 1996.]

Davis, David Brion, Revolutions: Reflections on American Equality and Foreign Liberations, Cambridge, Harvard University Press, 1990.

_______, “Slavery-White, Black, Muslim, and Christian”, New York Review of Books, vol. 48, núm. 11, 5 de julio de 2001.

Davis, David Brion, y Peter Linebaugh, “The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic”, The New York 155

Review of Books, vol. 48, núm. 11, 5 de julio de 2001.

Davis, Ralph, The Rise of the Atlantic Economies, Ithaca, Cornell University Press, 1973. [La Europa Atlántica: desde los descubrimientos hasta la industrialización, 6ª ed., trad. de Pablo Recondo, México, Siglo XXI, 1989.]

Dayan, Joan, Haiti, History and the Gods, Berkeley, University of California Press, 1995.

_______, “Paul Gilroy’s Slaves, Ships, and Routes: The Middle Passage as Metaphor”, Research in African Literatures, vol. 27, núm. 4, invierno de 1996, pp. 7-14.

Debien, Gabriel, Les esclaves aux Antilles françaises,

e

e

XVII -XVIII siècles, Basse-Terre,

Société d'histoire de la Guadeloupe, 1974.

_______, De l'Afrique à Saint-Domingue, París, Les Ateliers Fardin, 1982.

Denslow, William R., Freemasonry and the American Indian, Saint Louis, Missouri Lodge of Research, 1956.

Desmangles, Leslie G., The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1992.

Desné, Roland, "Sonthonax vu par les dictionnaires", en Marcel Dorigny, ed., Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l'esclavage; La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue, Saint-Denis, Société française d'histoire d'outre-mer, 1997, pp. 113-120.

Diderot, Denis, y Jean le Rond d'Alembert, Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann, 1966-1995.

Publicación original en París, Briasson, 1751-1780.

Diouf, Sylviane A., Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas, Nueva York, New York University Press, 1998.

Dorigny, Marcel, ed., Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l'esclavage; La Révolution française et la Révolution de Saint Domingue, Saint-Denis, Société française d'historie d'outre-mer, 1995.

Dubois, Laurent, A Colony of Citizens: Revolution & Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004.

_______, Avengers of the New World: The Story of the Haitian Revolution, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

_______, "Inscribing Race in the Revolutionary French Antilles", en Sue Peabody y Tyler E. Stovall, eds., The Color of Liberty: Histories of Race in France, Durham, Duke University Press, 2003.

Du Bois, W. E. B., Black Reconstruction in America: An essay Toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880, Nueva York, Atheneum, 1977.

Dupuy, Alex, Haiti in the World Economy: Class, Race, and Underdevelopment since 1700, Boulder, Westview Press, 1989.

Fanon, Frantz, The Wretched of the Earth, Nueva York, Grove Press, 1968. [Los condenados de la tierra, 3ª ed., trad. de Julieta Campos, trad. del epílogo de Eliane 156

Cazenave Tapie Isoard, pref. de Jean-Paul Sartre, epílogo de Gerard Chaliand, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.]

Farnie, D. A., The English Cotton Industry and the World Market, 1815-1896, Oxford, Clarendon Press, 1979.

Faÿ, Bernard, Revolution and Freemasonry, 1680-1800, Boston, Little, Brown, and Company, 1935.

Federici, Silvia, Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation, Nueva York, Autonomedia, 2004. [Calibán y la bruja: mujeres, cuerpos y acumulación originaria, trad. de Verónica

Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Buenos Aires, Tinta Limón Ediciones, 2010.]

Fick, Carolyn E., "The French Revolution in Saint Domingue: A Triumph or a Failure?", en David Barry Gaspar y David Patrick Geggus, eds., A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 51-75.

_______, The Making of Haiti: The Saint Domingue Revolution from Below, Knoxville, University of Tennessee Press, 1990.

_______, "The Saint-Domingue Slave Insurrection of 1791", Journal of Caribbean History, vol. 25, núm. 1/2, 1991, pp. 1-40.

_______, "The Saint-Domingue Slave Revolution and the Unfolding of Independence, 1791-1804", en David Patrick Geggus y Norman Fiering, eds., The World of the Haitian Revolution, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 177-195.

Fischer, Sibylle, Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution, Durham, Duke University Press, 2004.

Forster, Michael N., Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Fouchard, Jean, The Haitian Maroons: Liberty or Death, Nueva York, E. W. Blyden Press, 1981.

Gaspar, David Barry, y David Patrick Geggus, A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean, Bloomington, Indiana University Press, 1997.

Geggus, David Patrick, "The Bois Caïman Ceremony", Journal of Caribbean History, vol. 25, núm. 1/2, 1991, pp. 41-57.

_______, The British Occupation of Saint Domingue, 1793-1798, tesis de doctorado, York University, Inglaterra, 1978.

_______, “British Opinion and the Emergence of Haiti, 1791-1805”, en James Walvin, ed., Slavery and British Society, 1776-1846, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1982.

_______, “From His Most Catholic Majesty to the Godless Republic: The ‘Volte-Face’ of Toussaint Louverture and the End of Slavery in Saint Domingue”, Revue française d’histoire d’outre-mer, vol. 65, núm. 241, 1978, pp. 481-499. Reimpreso en París, Société française d’histoire d’outre-mer, 1997.

_______, “Haiti and the Abolitionists: Opinion, Propaganda, and International Politics in Britain and France, 1804-1838”, en David Richardson, ed., Abolition and Its Aftermath: The Historical Context, 1790-1916, Londres, Frank Cass, 1985.

_______, Haitian Revolutionary Studies, Bloomington, Indiana University Press, 2002.

_______, “Slavery, War, and Revolution in the Greater Caribbean, 1789-1815”, en David Barry Gaspar y David Patrick Geggus, eds., A Turbulent Time: The French Revolution and the Greater Caribbean, Bloomington, Indiana University Press, 1997, pp. 1-50.

Genovese, Eugene D., From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979.

Genovese, Eugene D., The Political Economy of Slavery: Studies in the Economy & Society of the Slave South, Nueva York, Pantheon Books, 1965. [Economía política de la esclavitud: estudios sobre la economía y la sociedad en el Sur esclavista, trad.

de Melintón Bustamante Ortiz, Barcelona, Ediciones Península, 1970.]

Gilroy, Paul, The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness, Cambridge, Harvard University Press, 1993.

Gomez, Michael Angelo, Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Gooch, G. P., Germany and the French Revolution, Londres, Longmans, Green & Co., 1920.

Guha, Ranajit, History at the Limit of World-History, Nueva York, Columbia University Press, 2002. [La historia en el término de la historia universal, trad. de Joan Rabasseda Gascón, Barcelona, Crítica, 2003.]

Guietti, Paolo, "A Reading of Hegel's Master/Slave Relationship: Robinson Crusoe and Friday", The Owl of Minerva, vol. 25, núm. 1, otoño de 1993, pp. 47-60.

Habermas, Jürgen, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures, Cambridge, MIT Press, 1987. [El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989.]

_______, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, Cambridge, MIT Press, 1989. [Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública, trad. de Antonio Doménech, Barcelona, Editorial Gustavo Gil, 1994].

Hall, Nevill A. T., y B. W. Higman, Slave Society in the Danish West Indies: St.

Thomas, St. John, and St. Croix, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1992.

Harris, Henry S., "The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts", en Dieter Henrich y Klaus Düssing, eds., Hegel Studien/Beiheft 20: Hegel in Jena, Bonn, Bouvier, 1980.

Haym, Rudolf, Hegel und seine Zeit: Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wessen und Wert der Hegelschen Philosophie, Berlín, Rudolph Gäertner, 1857.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Briefe von und an Hegel, ed. de Johannes Hoffmeister y Friedhelm Nicolin, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1969.

_______, Early Theological Writings, trad. y ed. de T. M. Knox, Chicago, University of Chicago Press, 1948. [Escritos de juventud, ed., introd. y notas de José María Ripalda, trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.]

_______, The Encyclopaedia Logic, with the Zusätze: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze, ed. y trad. de Théodore F. Geraets, W. A.

Suchting y H.S. Harris, Indianapolis, Hackett, 1991. [La lógica de la enciclopedia, trad., pról. y notas de Alfredo Llanos, introd. de Jean Hyppolite, Buenos Aires, Leviatán, 2006.]

_______,

Gesammelte

Werke.

Hrsg.

im

Auftrag

der

Deutschen

Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1968. [Filosofía real, trad. y ed. de José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.]

_______, Hegel: The Letters, ed. de Clark Butler y Christiane Seiler, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

_______, Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary, ed. de John O'Neill, Albany, State University of New York Press, 1996.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Hegel's Philosophy of Right, trad. de T. M. Knox, Londres, Oxford University Press, 1967. [Filosofía del derecho, 2ª ed., pról. y nota biográfica de Juan Garzón Bates, ed. rev. de Laura Mues de Schrenk, Eduardo Ceballos Uceta, México, UNAM, 1985.]

_______, Hegel's Philosophy of Subjective Spirit, ed. de Michael John Petry, Dordrecht, Holanda, D. Reidel Publishing Company, 1978.

_______, Jenaer Systementwürfe I, ed. de Klaus Düsing y H. Kimmerle, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1986.

_______, Jenaer Systementwürfe II: Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, ed. de Rolf-Peter Horstmann y Johann H. Trede, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1982.

_______, Jenaer Systementwürfe III, ed. de Rolf-Peter Horstmann, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1987.

_______, The Phenomenology of Mind, trad. de J.B. Baillie, Nueva York, Harper and Row, 1967. [Fenomenología del espíritu, trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.]

_______, The Philosophical Propaedeutic, trad. y ed. de Michael George y Andrew Vincent, Oxford, Blackwell, 1986. [Propedéutica filosófica, trad. de Eduardo Vásquez, Caracas, Universidad Simón Bolívar, Equinoccio, 1980.]

_______, Die Philosophie des Rechts: die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19), ed. de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

_______, The Philosophy of History, trad. de J. Sibree, Nueva York, Prometheus Books, 1991. [Filosofía de la historia, trad. de Emanuel Suda, Buenos Aires, Claridad, 2005.]

_______, Sämtliche Werke 10: System der Philosophie; t. 3, ed. de Ludwig Boumann, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1958.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, System of Ethical Life (1802/3) and First Philosophy of Spirit (Part III of the System of Speculative Philosophy 1803/4), trad. y ed. de H.

S. Harris y T. M. Knox, Albany, State University of New York Press, 1979. [El sistema de la eticidad, trad. de Luis González-Hontoria, Madrid, Editorial Nacional, 1982.]

_______, System der Sittlichkeit, ed. de Georg Lasson, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1967.

_______, Die Vernunft in der Geschichte, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1955. [La razón en la historia, introd. de Antonio Truyol, trad. de César Armando Gómez, Madrid, Seminarios y Ediciones, 1972.]

_______, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Berlin 1822/1823, ed.*

de Karl-Heinz Ilting, Hoo Nam Seelmann y Karl Brehmer, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1996. [Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 3ª ed., trad. de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1953.]

Herskovits, Melville Jean, Dahomey, an Ancient West African Kingdom, Nueva York, J.J. Augustin, 1938.

Hondt, Jacques d', Hegel et les Français, Hildesheim, G. Olms Verlag, 1998.

_______, *Hegel secret, recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel, París, Presses Universitaires de France, 1968.*

Honneth, Axel, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Cambridge, Polity Press, 1995. [La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales, trad. de Manuel Ballestero, Barcelona, Crítica, 1997.]

Honour, Hugh, From the American Revolution to World War I. Vol. 4 of The Image of the Black in Western Art, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Hulme, Peter, "The Spontaneous Hand of Nature: Savagery, Colonialism, and the Enlightenment", en Peter Hulme y Ludmilla Jordanova, eds., The Enlightenment and Its Shadows, Londres, Routledge, 1990.

Huntington, Samuel P., The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Nueva York, Simon & Schuster, 1997. [El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, trad. de José Pedro Tosaus Abadia, Barcelona, Paidós, 1998.]

Hutin, Serge, Les Francs-Maçons, París, Éditions du Seuil, 1960.

Hyppolite, Jean, Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit, Evanston, Northwestern University Press, 1974. [Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel, trad. de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1974.]

James, C. L. R., The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution, Nueva York, Vintage Books, 1963. [Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haití, trad. de Ramón García, México, Fondo de Cultura Económica, Turner, 2004.]

Janzen, John M., Lemba, 1650-1930: A Drum of Affliction in Africa and the New World, Nueva York, Garland Publishing, 1982.

Jordan, Winthrop D., White over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550-1812, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968.

Kant, Immanuel, "The Contest of the Faculties", en Kant's Political Writings, ed. de Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. [El conflicto de las facultades, trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 2004].

_______, Critique of Practical Reason, trad. de Werner S. Pluhar, Indianapolis, Hackett Publishing, 2002. [Crítica de la razón práctica, trad., estud. prelim., notas e ind.

analítico de Dulce María Granja Castro, rev. tec. de la trad. de Peter Storandt, México, Fondo de Cultura Económica, UAM, UNAM, 2005.]

Kelly, George Armstrong, "Notes on Hegel's 'Lordship and Bondage'", en John O'Neill, ed., Hegel's Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary, Albany, State University of New York Press, 1996.

Kojève, Alexandre, Introduction to the Reading of Hegel, ed. de Alan Bloom, trad. de James H. Nichols, Ithaca, Cornell University Press, 1969. [Introducción a la lectura de Hegel, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.]

Landon, H. C. Robbins, Mozart and the Masons: New Light on the Lodge "Crowned Hope" , Londres, Thames and Hudson, 1983.

Lewis, David Levering, "Introduction", en David L. Lewis, ed., W. E. B. Du Bois: A Reader, Nueva York, Holt, 1995.

Linebaugh, Peter, The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

Linebaugh, Peter, y Marcus Rediker, The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic, Boston, Beacon Press, 2000. [La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del Atlántico, prol. de Jospe Fontana, trad. de Mercedes García Garmilla, Barcelona, Crítica, 2005.]

Lipson, Dorothy Ann, Freemasonry in Federalist Connecticut, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Lloyd-Jones, Roger, y M. J. Lewis, Manchester and the Age of the Factory: The Business Structure of Cottonopolis in the Industrial Revolution, Londres, Croom Helm, 1988.

Locke, John, Two Treatises of Government, ed. de Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960. [Ensayo sobre el gobierno civil, 2ª ed., trad. de José Carner, México, Fondo de Cultura Económica, 1941. Ensayo sobre el gobierno civil, introd.

de Luis Rodríguez Aranda, trad. de Armando Lázaro Ros, Madrid, Aguilar, 1990.]

Lukács, George, Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Zurich, Europa Verlag, 1948.

Marcuse, Herbert, Reason and Revolution; Hegel and the Rise of Social Theory, Londres, Oxford University Press, 1941. [Razón y revolución: Hegel y el 161

surgimiento de la teoría social, trad. de Julieta Fombona de Sucre, Francisco Rubio Llorente, Madrid, Alianza Editorial, 1971.]

Matory, J. Lorand, “The English Professors of Brazil: On the Diasporic Roots of the Yorùbá Nation”, Comparative Studies in Society and History, vol. 41, núm. 1, 1999, pp. 72-103.

Mehta, Uday S., “Liberal Strategies of Exclusion”, Politics & Society, vol. 18, núm. 4, diciembre de 1990, p. 427-453.

Meillassoux, Claude, The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold, Chicago, University of Chicago Press, 1991. [Antropología de la esclavitud: el vientre de hierro y dinero, trad. de Rafael Molina, México, Siglo XXI, 1990.]

Métraux, Alfred, Le vaudou haïtien, París, Gallimard, 1977.

_______, Voodoo in Haiti, Nueva York, Oxford University Press, 1959.

Mignolo, Walter, The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

Mintz, Sidney Wilfred, Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History, Nueva York, Penguin Books, 1985. [Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna, trad. de Laura Moles Fanjul, México, Siglo XXI, 1996.]

Montag, Warren, Bodies, Masses, Power: Spinoza and His Contemporaries, Londres, Verso, 1999. [Cuerpos, masas, poder:

Spinoza y sus contemporáneos, trad. de Aurelio Sainz Pezonaga, Madrid, Tierradenadie ediciones, 2005.]

Montesquieu, Charles S., “The Spirit of the Laws”, en Selected Political Writings, ed.

de Melvin Richter, Indianapolis, Hackett Publishing, 1990. [El espíritu de las leyes, trad. de Nicolás Estévanez, México, Oxford University Press, 1999.]

Muthu, Sankar, Enlightenment Against Empire, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Nesbitt, Nick, “Troping Toussaint, Reading Revolution”, Research in African Literatures, vol. 35, núm. 2, verano de 2004, pp. 18-33.

_______, Voicing Memory: History and Subjectivity in French Caribbean Literature, Charlottesville, University of Virginia Press, 2003.

Nicholls, David, From Dessalines to Duvalier: Race, Colour and National Independence in Haiti, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

Noerr, Gunzelin Schmid, Sinnlichkeit und Herrschaft: zur Konzeptualisierung der inneren Natur bei Hegel und Freud, Königstein/Taunus, Verlag Anton Hain, 1980.

Oelsner, Konrad Engelbert, Luzifer oder gereinigte Beiträge zur Geschichte der Französischen Revolution, ed. de Jörn Garber, Kronberg/Taunus, Scriptor Verlag, 1977.

Pachonski, Jan, y Reuel K. Wilson, Poland’s Caribbean Tragedy: A Study of Polish Legions in the Haitian War of Independence, 1802-1803, Boulder, East European Monographs, 1986.

Palmer, R. R. y Joel Colton, A History of the Modern World, Nueva York, Alfred A.

Knopf, 1969. [Historia contemporánea, 2ª ed., Madrid, Akal, 1991.]

162

Palmié, Stephan, Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition, Durham, Duke University Press, 2002.

Patterson, Orlando, Slavery and Social Death: A Comparative Study, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

Paulson, Ronald, Representations of Revolution, 1789-1820, New Haven, Yale University Press, 1983.

Peabody, Sue, “There Are No Slaves in France”: The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

Peabody, Sue, y Tyler Edward Stovall, The Color of Liberty: Histories of Race in France, Durham, Duke University Press, 2003.

Petry, M. J., “Hegel and ‘The Morning Chronicle’”, Hegel-Studien II, 1976, pp. 11-80.

Pinkard, Terry P., Hegel: A Biography, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[Hegel. Una biografía, 2ª ed., trad. de Carmen García-Trevijano Forte, Madrid, Acento Editorial, 2002.]

Pöggeler, Otto, Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes, Friburgo, Verlag Karl Alber, 1993.

Rae, John, Life of Adam Smith, Londres, Augustus M. Kelley, 1965.

Rainsford, Marcus, An Historical Account of the Black Empire of Hayti Comprehending a View of the Principal Transactions in the Revolution of San Domingo; with Its Antient and Modern State. By Marcus Rainsford, Londres, Albion Press, 1805.

_______, “Toussaint-Loverture. Eine historische Schilderung für die Nachwelt”, Minerva, vol. 56, 1805, pp. 276-298, 392-408.

Rediker, Marcus, Peter Linebaugh, y David Brion Davis (réplica), “The Many-Headed Hydra: An Exchange”, The New York Review of Books, vol. 48, núm. 14, 20 de septiembre de 2001.

Reis, João José, Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprising of 1835 in Bahia, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

Riedel, Manfred, Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

_______, “Bürger”, en Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon Zur Politisch-Sozialen Sprache in Deutschland, ed. de Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1972.

Rieger, Ute, Johann Wilhelm von Archenholz als “Zeitbürger”: eine historisch-analytische Untersuchung zur Aufklärung in Deutschland, Berlín, Duncker & Humblot, 1994.

Ritter, Joachim, Hegel and the French Revolution: Essays on the Philosophy of Right, Cambridge, MIT Press, 1982.

Roberts, J.M., The Mythology of the Secret Societies, Nueva York, Charles Scribner’s Sons, 1972.

Robinson, Cedric J., Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition, Londres, Zed Books, 1983.

Rosenkranz, Karl, y Otto Pöggeler, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

Rousseau, Jean-Jacques, Basic Political Writings, ed. de Donald A. Cress, Indianapolis, Hackett Publishing, 1988.

Ruof, Friedrich, Johann Wilhelm von Archenholtz: Ein deutscher Schriftsteller zur Zeit der Französischen Revolution und Napoleons, 1741-1812, Vaduz, Kraus, 1965.

Saine, Thomas P., Black Bread–White Bread: German Intellectuals and the French Revolution, Columbia, Camden House, 1988.

Sala-Molins, Louis, Le Code noir, ou, Le calvaire de Canaan, París, Presses Universitaires de France, 1987.

Sala-Molins, Louis, L'Afrique aux Amériques: Le Code noir espagnol, París, Presses Universitaires de France, 1992.

Saugera, Éric, Bordeaux port négrier: chronologie, économie, idéologie: e

e

XVII -XIX

siècles, París, J & D y Editions Karthala, 1995.

Schama, Simon, The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1987.

Schmitt, Carl, Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty, Chicago, University of Chicago Press, 2005. [Teología política: cuatro ensayos sobre la soberanía, trad. de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, epílogo de José Luis Villicañas, Madrid, Trotta, 2009.]

Schüller, Karin, Die deutsche Rezeption haitianischer Geschichte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: ein Beitrag zum deutschen Bild vom Schwarzen, Colonia, Böhlau Verlag, 1992.

Sheridan, Richard B., Doctors and Slaves. A Medical and Demographic History of Slavery in the British West Indies, 1680-1834, Londres, Cambridge University Press, 1985.

Shklar, Judith N., “Self-Sufficient Man: Domination and Bondage”, en John O’Neill, ed., Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary, Albany, State University of New York Press, 1996.

Shyllon, F. O., Black Slaves in Britain, Londres, Oxford University Press, 1974.

Siep, Ludwig, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, Friburgo, Alber, 1979.

_______, “Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften”, Hegel-Studien 9, Bonn, Bouvier, 1974. Reimpreso como “The Struggle for Recognition: Hegel’s Dispute with Hobbes in the Jena Writings”, en John O’Neill, ed., Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition: Texts and Commentary, Albany, State University of New York Press, 1996.

Smith, Adam, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Homewood, The Dorsey Press, 1979. [Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, 2ª ed., introd. de Max Lerner, ed. de Edwin Cannan, trad. de Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.]

_______, The Wealth of Nations: Books I-III, con una introducción de Andrew Skinner, Londres, Penguin, 1970. [Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones, 2ª ed., introd. de Max Lerner, ed. de Edwin Cannan, trad. de Gabriel Franco, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.].

Sobel, Dava, Longitude: The True Story of a Lone Genius Who Solved the Greatest Scientific Problem of His Time, Nueva York, Walker, 1995. [Longitud: la verdadera historia de un genio solitario que resolvió el mayor problema científico de su tiempo, trad. de Flora Casas, Madrid, Debate, 1998.]

Tavarès, Pierre-Franklin, "La Conception de l'Afrique de Hegel comme critique", Chemins Critiques, vol. 2, núm. 2, septiembre de 1991, pp. 153-166.

_______, Hegel, critique de l'Afrique: introduction aux études critiques de Hegel sur l'Afrique, tesis de doctorado, París, La Sorbona París-I, 1989.

_______, "Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue", Chemins Critiques, vol. 2, núm. 3, mayo de 1992, pp. 113-131.

_______, "Hegel et l'abbé Grégoire ou Question noire et Révolution Française", en Révolutions aux colonies: Publication des Annales Historiques de la Révolution Française, París, Société des Études Robespierristes, 1993, pp. 155-173.

Tavarès, Pierre-Franklin, "Hegel, philosophie anti-esclavagiste, ou: Le jeune Hegel, lecteur de l'abbé Raynal", conferencia pronunciada en la Conférence au Collège de France, enero 1996.

Thibau, Jacques, "Saint-Domingue á l'arrivée de Sonthonax", en Marcel Dorigny, ed., Léger-Félicité Sonthonax: La première abolition de l'esclavage; La Révolution française et la Révolution de Saint-Domingue, Saint-Denis, Société française d'histoire d'outre-mer, 1997.

Thompson, Robert Farris, Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy, Nueva York, Vintage, 1984.

_______, "The Flash of the Spirit: Haiti's Africanizing Vodun Art", en Ute Stebich, ed., Haitian Art, Nueva York, H.N. Abrams, 1978.

Thornton, John K., “African Soldiers in the Haitian Revolution”, Journal of Caribbean History, vol. 25, núm. 1/2, 1991, pp. 58-80.

_______, “‘I am the Subject of the King of Congo’: African Political Ideology and the Haitian Revolution”, Journal of World History, vol. 4, núm. 2, otoño de 1993, pp.

181-214.

Trouillot, Michel-Rolph, Silencing the Past: Power and the Production of History, Boston, Beacon Press, 1995.

Vastey, Pompée Valentin de, Réflexions sur une lettre de Mazères ... adressée à m.j.c.l.

sismonde de sismondi, sur les noirs et les blancs, la civilisation de l’Afrique, le royaume d’Hayti, etc., Cap-Henry, Chez P. Roux, 1816.

Waszek, Norbert, “Hegels Exzerpte aus der ‘Edinburgh Review’ 1817-1819”, Hegel-Studien, vol. 20, 1985, pp. 79-112.

_______, The Scottish Enlightenment and Hegel’s Account of “Civil Society” , Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988.

165

Williams, Eric, Capitalism and Slavery. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1994. [Capitalismo y esclavitud, trad. de Martín Gerber, Madrid, Traficantes de sueños, 2011.]

Williams, Robert R., Hegel’s Ethics of Recognition, Berkeley, University of California Press, 1997.

Williamson, Joel, The Crucible of Race: Black/White Relations in the American South Since Emancipation, Nueva York, Oxford University Press, 1984.

Wolf, Eric R., Europe and the People Without History, Berkeley, University of California Press, 1982. [Europa y la gente sin historia, 2ª ed., trad. de Agustín Bárcenas, trad. del pref. de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.]

Zamir, Shamoon, Dark Voices: W. E. B. Du Bois and American Thought, 1888-1903, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Ziesche, Eva, y Dierk Schnitger, Der handschriftliche Nachlass Georg Wilhelm Friedrich Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin Preussischer Kulturbesitz, Wiesbaden, Harrassowitz, 1995.

LISTA DE IMÁGENES

PRIMERA PARTE

FIGURA 22. Jacques-Louis David, “El juramento en la cancha de tennis de Versailles”, s.

f.

168

Acostumbrados como estamos a una visión fragmentaria de la historia, solemos pasar por alto conexiones sutiles pero de gran trascendencia. Por ejemplo, se habla mucho de la dialéctica amo-esclavo de Hegel, pero poco sobre su posible relación con un acontecimiento que el filósofo alemán no pudo haber ignorado: la Revolución haitiana de 1791-1804. Para Susan Buck-Morss, es evidente la influencia en Hegel del primer movimiento revolucionario de América Latina: el periodo en que compuso la *Fenomenología del espíritu* —donde aparece por primera vez la idea de la lucha entre identidades que se reconocen mutuamente— coincide con la revuelta de los esclavos haitianos, ampliamente comentada en la prensa europea que Georg W. Friedrich seguía con asiduidad. El breve libro que el lector tiene en las manos no sólo explora la lógica de esta asociación, poco discutida en los estudios hegelianos tradicionales, o sus implicaciones para nuestra recepción de este autor, sino que invita a la reflexión sobre las bases ideológicas de la sociedad occidental moderna, fundadas en un ideal de libertad que pasaba por alto la esclavitud real. Además rescata la noción de universalidad en la historia, no como instrumento para borrar la diversidad de la experiencia humana, sino para superar restricciones conceptuales y enlazar la pluralidad en un conocimiento útil para todos.

Susan Buck-Morss, filósofa e historiadora de las ideas norteamericana, es profesora de filosofía política en el centro de posgrado en la Universidad de la Ciudad de Nueva York, donde es miembro del Comité sobre Globalización y Cambio Social; es profesora emérita en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Cornell. Entre sus publicaciones se encuentran *El origen de la dialéctica negativa* (1981) y *Dialéctica de la mirada: Walter Benjamin y la dialéctica de los pasajes* (1995).

FONDO
DE CULTURA
ECONÓMICA

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Document Outline